[illegible] ٥٢٢ [illegible]

باب النهي قوله ومنه اي من الخاص النهي لانه خاص في التحريم كما كون الامر
خاصا في الوجوب لانه ضده ومقابله ولانه مطلق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه
قبيح لعينه او لغيره او مطلق عن القرينة الدالة على انه حقيقة او مصروف الى المجاز
فينصرف الى كامله وهو التحريم خصوصا في التعريف فيكون خاصا فيه ثم النهي
لغة المنع ومنه سمي العقل نهية لانه منع العاقل عن مباشرة القبيح قوله وهو
اي النهي في اصطلاح الاصول قوله لفظ طلب به الكف الخ اقول لما كان النهي
مقابل الامر وكان في تعريف الامر من المزيف والمختار ولكن المختار لا يخلو عن النظر فيه
اجاد المص في الامر تعريفا وكذا في النهي مع ان تعريفه في كل واحد منه لا يخلو عن النظر
ولاجل هذا ترك فخر الاسلام تعريف الامر والنهي قال صاحب الكشف في النهي
وتعريف الاصوليين كثير قال بعضهم هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل
قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء وهو مختار صاحب التوضيح قال
في الباب الثاني الامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل
لكن المختار التعريف الاول وقيل هو اقتضاء كف عن الفعل على جهة الاستعلاء وهذه
العبارات قريب بعضها عن بعض قوله اي من حيث انه كف الخ قيد المص
بهذه الحيثية لاخراج الكف لان قيد الحيثية معتبر في التعريف قوله وامتناع
عن الفعل الخ عطف تفسيري لقيد الحيثية لان معنى الكف المنع فيكون التقدير

هو لفظ طلب به الكف وهو الامتناع او عطف على المغايرة فيكون المجموع قيد
الحيثية لان الكف يطلق على النسخ الذي لا اختيار للعبد فيه كالجمع بين الاختين
والتوجه في الصلوة الى بيت المقدس وغيرهما لكن الاول اولى لان النهي طلب
الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لا ان يصير مجازا عن النسخ كما قال الشافعي
لان النهي ضد الامر وهو طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار العبد وكذلك
النهي في طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه وهو التحريم مع بقاء اختيار العبد
في مباشرة المنهي عنه قوله لا من حيث انه الخ حاصله ان النهي وهو طلب امتناع الفعل لفظ
الذي فهم من الصيغة لا من نفس الكلمة كما فهم طلب الفعل في الامر من الصيغة لا من
ام ر قوله فلا يرد النقض بقولنا الكف في الامر الخ اقول لا حاجة الى هذا
التكلف لانه لم يقل في تعريف النهي وهو قول القائل لا تفعل كما قال صاحب التوضيح
وغيره حتى يرد النقض بقولنا اكفف في الامر فدخل اكفف في النهي لان معناه ان
يقول لا تفعل كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه ولا تبايعوا كما دخل لفظ ام ر في الامر
كذا قال صاحب الكشف لكن النزاع ان صيغة النهي المختص بالتحريم دون الكراهة
او على العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي والمعنوي او موقوف على
ما تقدم في الامر لكن المص لم يذكر الموقوف في النهي كما ذكر في الامر لانه ذكر في التقديم
ويحتمل ان لا يكون الاختلاف بالموقوف لان القول به يؤدي الى ان يصير
موجب الامر والنهي واحدا وهو التوقف وهذا لا سبيل اليه انتهى لكن النزاع
في الامر بين الوجوب والتهديد والندب والاباحة وفي الباقي مجاز بالاتفاق
واما في النهي فمجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق كذا في الكشف وصيغة النهي
مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع
اذ معناه ولا تبايعوا او التحقير كقوله تعالى لا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة

كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله تعالى
لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله
عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي قوله جزما الخ زاد هذا القيد لاخراج الكراهة
كما زاد في الامر لاخراج الندب والاباحة قوله فان المكروه الفاعل لقوله خرج
قوله ليس بمنهي عنه حقيقة اي ليس نهي الكراهة نهيا عنها حقيقة وان رجح جانب
ترك الفعل لان النهي مطلق والمطلق كامل فيوجد الكمال في التحريم لا في التنزيه
قوله لان موجب النهي وجوب الانتهاء الخ علة ليس وموجب بالفتح وهو
اثر الصيغة حاصله ان موجب النهي وجوب الانتهاء وهو الاثر اللازم الثابت
بالنهي عن مباشرة المنهي عنه ووجوب الانتهاء اثر الامر والامر حقيقة في الوجوب
كما سبق فيكون النهي حقيقة في التحريم لانه ضده اقول الحق ان وجوب الانتهاء
حكم الامر لا موجبه لان صاحب الميزان قال ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه
واما ثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة
كموجب التمليك هو ثبوت الملك فهذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب
الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت
بالنهي وكون الفعل المنهي عنه واما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان
مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يأمر بشئ الا لحسنه
قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة قوله
والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط كما قال اكثر مشايخنا قوله او فيه اي في التحريم
وفي الكراهة اعاد الجار لاستقلال الوضع في كل واحد منهما ان كان مشتركا
لفظيا كالعين اعلم ان ما قيل في النهي الا انهم اتفقوا ان صيغة الامر ليست
حقيقة في جميع المعاني بل الخلاف انما كان في الندب والاباحة والوجوب والتهديد

وفي الباقي

وفي الباقي مجاز وكذلك في النهي اختلفوا في التحريم والكراهة وفي الباقي مجاز
بالاتفاق انت عرفت قبل ان بعض الواقفية قال الامر مشترك بين الوجوه الاربعة
بالاشتراك اللفظي كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح
من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار في الاسلام وجعل
التوبيخ من مواجبه وكذلك في النهي وقيل الامر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة بالاشتراك اللفظي كذا قال صاحب الكشف وقيل بالاشتراك المعنوي
تحرزا عن اللفظي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلثة في الامر وكذلك
يكون حقيقة في ترجيح ترك الفعل الشامل للتحريم والكراهة في النهي وهو مذهب
المرتضى من الشيعة والاشتراك اللفظي منقول عن الشافعي قال ابو الحسن الاشعري
في رواية القاضي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدرى انه حقيقة في الوجوب
فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك وكذا في النهي فعلى قول هؤلاء
جميعا لا حكم لهما اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله
منهما حق لانه مجمل لازدحام المعاني فيهما وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض
في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وقال مشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور الماتريدي
ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا فيكون في النهي كذلك قوله الطلب الكف
وهو صيغة النهي وهو لا تفعل قوله خرج به ما وضع له قوله اللفظ الموضوع للاخبار
يخرج اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف وان اخبر منه النهي على قصد
الانشاء لا الاخبار كما سبق في اختصار الامر لكن في تعبيره نوع قصور فتأمل قوله
استعلاء فيه بحث لانه تمييز بعد الجملة عامله طلب على مذهب سيبويه والمازني
والمبرد والزجاج والفارسي وقال ابن عصفور وذهب المحققون الى ان العامل
هو الجملة المنتصب عن تمامها لا الفعل ولا الاسم الذي جرى مجراه ولاجل هذا وقع

في تعريف المتقدمين من الاصوليين بقولهم على جهة الاستعلاء لكون مثل هذا التميز
متنازع فيه لكن المص وصاحب التوضيح والتلويح اختاروا الاستعلاء اختصارا
في التعريف قوله خرج به الدعاء والالتماس لانهما ليسا على جهة الاستعلاء مثال الدعاء
لا تخلني الى نفسي واما الالتماس بصيغة النهي فهو من الادنى الى الاعلى كقول المظلوم
للظالم لا تظلم ولا تفعل لكن الالتماس في النهي ليس بمذكور في شروح البزدوي
وغيرها لكن المص قاس النهي على الامر وانما اخرجهما عن التعريف لانهما مجاز في النهي
اقول لا حاجة الى اخراجهما بهذا القيد لانهما خرجا بقوله جزما كما خرج غير التحريم قوله
لان قولك لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب الخ يعني قوله لا تضرب مختصر من
لا يصدر منك ضرب فيقع النكرة وهي ضرب في سياق النفي فتعم اقول انه التقدير
يخالف بما تقدم في الامر لانه قال ان اضرب مختصر اطلب منك الضرب فالاولى
ان يقول في الامر ان اضرب مختصر من اطلب منك ضرب كما قال في النهي لا الاول حتى
يصح ان يقول ان معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب لكن الفرق بينهما ان العموم
في الامر عند الفريق الاول ماخوذ من المصدر لا من اللام الا ترى ان قوله تعالى لا تدعوا
اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا حيث وصف الثبور بالكثرة مع انه نكرة
في موضع الاثبات فعلم انه يحتمل العموم باعتبار انه مصدر لا لانه نكرة فانك اذا قلت
رايت رجلا كثيرا لا يصح لان النكرة في موضع الاثبات تخص وان كانت
شايعا تناول واحدا من افراد الجنس على طريق البدلية واما في النفي فتعم ضرورة كما سبق
قوله يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة اقول ان حقيقة النهي
وموجبه عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي مشروعا
ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره كما في هذه الاية لان المنهي عنه تقرب المصلي
الى الصلوة سكرانا لا التقرب الى الصلوة وكذلك الصلوة في الارض المغصوبة

والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض ولاجل هذا يجوز جميعها مع الكراهة
عندنا فان قيل لم لا يجوز مع الكراهة في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم مع ان المنهي عنه
مقيد قلت هذا المحتمل النهي وهو ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا
اصلا ويصير النهي مجازا عن النسخ فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون
المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله
مجازا وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في الاية المذكورة وكما في بيع
المضامين والملاقيح واما عند الشافعي فحقيقته ان يثبت القبح في عين المنهي عنه
فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي كالزنا والسرقة وشرب الخمر والقتل
ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهي فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على
حقيقته عنده وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم
دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة
في الاية المذكورة وعن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وغيرها
قوله قال المخالف وهو الشافعي قوله قد انفك الدوام عن النهي قوله في نحو
نهي الحائض عن الصلوة الخ يعني ان نهي الحائض عن الصلوة والصوم لا يوجب
دوام الترك في النهي فكيف يقال النهي يوجب دوام الترك قوله قلنا ذلك
اي ذلك النهي عن الصلوة في الحائض قوله نهي مقيد مع عمومه اي عموم النهي الى الاجال
قوله لاوقات الحيض الخ يتعلق الى مقيد قوله والكلام في المطلق الكامل لا النهي
المقيد باحوال النساء لان احوالها ناقصة لا كاملة ولاجل هذا احكم على نقصان دينها
قوله ويقتضي القبح الخ اي يقتضي النهي قبح المنهي عنه قبل النهي كما قال الله تعالى وينهى
عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه
كالامر لا يامر بشيء الا لحسنه قوله لا ينفي كونه صفة النقصان كالجهل الخ يعني ان النهي لقبحه

لا لكونه صفة النقصان قوله او مخالفا للغرض كالظلم اه الظاهر ان يقول او مخالف
الغرض لانه لا لاحظ عطف او غير ملايم لان غير لا يفيد التعريف بالاضافة فلاجل
هذا غير الاسلوب قوله كل ما اى كل المنهي عنه الذي قبح لعينه وضعا كالعبث
والسفه والزنا والقتل والكذب والظلم قوله يستوجب الذم في نظر العقول آه
يعني لا يتوقف معرفة قبحه على الشرع كالاشياء المذكورة لان معرفة قبحها كانت
معلومة قبل الشرع عند اهل الملل وغيرهم قوله فان ذلك اه خبر المبتدا وهو كل ما
فدخل الفاء على الخبر لتضمنه معنى الشرط وذلك اشارة الى كل ما يستوجب الذم اه
والاشارة بذلك الى التوبيخ لكونه مسند بالهذا او لكون المعنى غير مشاهد كما سبق
قوله فان هذا محل خلاف اى كون الفعل المنهي عنه بحيث يستحق فاعله حكم الله اه
الذم والعقاب محل خلاف قال الاشاعرة القبح بهذا المعنى موجب النهي اى اثره
الثابت به لا انه قبيح فنهي عنه والحاكم بذلك هو الشرع ولا دخل للعقل فيه فعلى هذا
يلزم ان لا يصح قوله بالاتفاق في قوله فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا
بالاتفاق فتامل قوله وفي اختيار لفظ تقتضي اه اخذ هذا من التوضيح والتلويح
واخذا من الكشف قال صاحب التوضيح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان النهي
لما انما نهي عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح اه وقال صاحب التلويح اشار بلفظ
الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب
القبح كما هو راى الاشعري قوله والاقوال الاربعة في الحسن جارية في القبح
اه انت عرفت راى الاشعري فاعلم ان بعض الحنفية وافقهم وقالت المعتزلة
القبح مدلول النهي والحاكم العقل والشرع مبين للقبح في البعض الذي لا يدرك
بالعقل ومن الحنفية كالشيخ ابو منصور وكثير من مشايخ العراق وافقهم لا مطلقا
بل في ايجاب المعرفة وقال صاحب الميزان مدلوله المفهوم موجبه في غيره والمختار عندنا

مدلوله

مدلول مطلق لحكمة الناهي قوله لا موجبه اه لان موجب الامر وجوب الامتثال فالنهي
ضد الامر فيكون موجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه قوله فهو اى القبح
فالفاء فذلكة فالتقدير اذا كان القبح اه قوله مقتضى النهي يعني مقتضى النهي شرعا
قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم في الامر لا يكون الا لحسنه
وكذا الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر الاية فكان
من مقتضياته شرعا لا لغة كما سبق قوله اما لعينه اه هذا شروع الى تقسيم المنهي عنه
في صفة القبح الى اربعة اقسام احدها ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب
والظلم والثاني ما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح والثالث ما قبح لغيره
وضعا كالبيع الفاسد والرابع ما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء
كذا في الكشف واما في التلويح فالقبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون
قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء
والخارج اما محمول او غير محمول انتهى اقول اثر المصطلحية صاحب الكشف لان القبيح
لجزئه داخل في القبيح لعينه لانه ان كان بعض اجزائه قبيحا وبعضها حسنا او كان
بعضها قبيحا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا يجعل من قسم القبيح لعينه ترجيحا لجانب الحرمة
وتغليبا لجانب القبيح وهذا عند عامة مشايخنا وهو الحق فكيف ينقسم القبيح لجزئه
الى القسمين فتامل قوله وليس المراد به اى المنهي عنه او القبيح قوله قبيح من حيث
هو هو اه يعني ان القبيح لذاته ليس المراد الا ترى ان الكذب قبيح ثم يحسن اذا كان
فيه عصمة نبي او مظلوم من ظالم قوله لما تقرر متعلق بليس قوله ان الاضافة داخلة
في حقيقة الفعل آه يعني ان القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع
المركب من الفعل والاضافة لان الفعل يتصف بالحسن والقبح فيكون داخلة في حقيقة
الفعل لان الفعل جنس والاضافات فصول منوعة لانواعه كما يقال فعل حسن وفعل قبيح

والحسن والقبح لذاته انواع لا الجنس نفسه فلا يكون المراد في القبيح من حيث هو هو
لانه ليس بقائم بنفسه لان الاضافة ليس لها وجود منفرد ليتصور تعيينها
بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشيا لكن يرد عليه ان ادخال
الاعراض في حقيقة الفعل غير جائز لان الحقيقة باقية والاعراض غير باقية
فلا محيص عنه فالتفصيل في شرح المواقف قوله وان حسنه وقبحه عطف على
ان الاضافة وخبر حسنه راجع الى الامر وقبحه الى النهي قوله لجهات تبع هو
عليها اي تبعيه ان الحسن او القبح لو كان من حيث هو هو لما اختلف بان
يكون الفعل قبيحا تارة وحسنا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات
واللازم باطل لان الكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة من الظالم
كما سبق ولهذا قال صاحب التوضيح القبيح بعينه باطل اتفاقا قوله بل المراد
اي اضراب عن ليس المراد قوله ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي اي
حاصله المراد من المنهي عنه او القبيح هذا المجموع المركب وهو عين الفعل الذي
قوله قبيح خبر ان قوله ان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته اي اي
وان كان النهي لمعنى زايد على قبح ذاته قوله كالكفر والظلم والعبث اي لان
قبح الكفر بحسب الوضع معلوم عند اهل الملل فلا يتوقف معرفة قبحها على
الشرع ككفران النعمة ثم زاد عليه بالنهي عن الكفر بالله وكذا الظلم والعبث
حاصله ان منع الفعل في هذه الاشياء باعتبار الوضع واللغة كاف
في النهي لا يحتاج الى اعتبار منع شرعي لان القبح الاصلي يكفي للنهي قوله
عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع اي اقول فيه بحث لان قبحه لا يعلم
بمجرد العقل بل بالمعاينة من الحس قال فخر الاسلام فالنهي عن الافعال الحسية دال
على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه انتهى

قال

قال صاحب الكشف في قوله لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح
فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة
هنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا
يمنع وجودها بسبب القبح انتهى قوله او لعينه شرعا فان قيل البيع من قبيل لعينه
وضعا لان الكفار يتبايعون ويتعاملون جميع المعاملات قبل الشرع وكذا
النكاح قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولدت من نكاح لا من سفاح قوله
والحر ليس بمال فضلا عن التقوم فيكون باطلا لانعدام ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال فان الحر لا يعد مالا عند احد ممن له دين سماوي كما قال صاحب الهداية
والشرع قصر على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال فيكون باطلا لرجوع النهي
الى الاصل لا الى الوصف قوله البطلان اي اقول فيه بحث لان الكذب
داخل فيما قبح لعينه وضعا مثل الكفر قال فخر الاسلام والنهي المطلق ينقسم
انقسام الامر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث انتهى وقال
صاحب الكشف وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط عنه القبح بحال كالكفر
وهو مقابلة الايمان وقسم يحتمل ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح
ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحين وتخليص المظلوم كما ورد به
الاثر انتهى فعلى هذا التحقيق يجوز الكذب لا يكون حكمه البطلان بل هو
مشروع بوصفه فتامل اعلم ان بيان هذه يحتاج الى تحرير الاقوال في محل النزاع
اما الاقوال فالظاهر من مذهب الشافعي انه يدل على بطلان الافعال الشرعية
من العبادات والمعاملات والمحققون من اصحابه فرقوا بين العبادات والمعاملات وعندنا
لا يدل على البطلان اصلا واليه ميل الغزالي كذا في شرح البزدوي فان قيل
كيف يحكم على البطلان في المعاملات الشرعية كبيع الحر مع ان الاصل عندنا ان النهي

فى الافعال الشرعية تقتضى ان يكون المنهى عنه قبيحا فى غيره حتى يبقى مشروعا قلت
نعم ان الاصل والحقيقة فى النهى المطلق عندنا ان يكون المنهى عنه قبيحا لغيره مشروعا
باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه
غير مشروع اصلا كما فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكما فى بيع المضامين والملاقيح
وبيع الحر واما المغايرة بين الصحيح والباطل والفاسد والمكروه وحاصله ان الصحيح
ما كان مشروع الاصل والوصف والباطل ما كان غير مشروع الاصل والوصف
والفاسد ما كان مشروع الاصل غير مشروع الوصف وعند الشافعى الباطل
والفاسد لفظان مترادفان وعندنا الفاسد اعم من الباطل والمكروه ما كان
مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبيح كالنهى عن الصلوة فى ارض
مغصوبة والبيع فى وقت النداء والطلاق فى حالة الحيض قوله لا يتصور انفكاكه
عنه الخ ضمير انفكاكه راجع الى الغير وضمير عنه راجع الى المنهى عنه حاصله ان الاعراض
عن ضيافة الله تعالى لا ينفك عن صوم العيد وايام التشريق وهو قبيح لمعنى
فى غيره قوله ولا يكون من الشروط اى لا يكون ذلك الغير من الشروط كالنية فى الصوم
اقول فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط لان
الاعراض عن ضيافة الله تعالى محمول على صوم الايام المنهية فيكون الموضوع
والمحمول متحدا فاذا لم يكن الاعراض من الشروط فلا يكون وقت الصوم من الشروط
ولا خفاء فى ان الوقت من شروط الصلوة والصوم والمصنف جعله فى الصوم وصفا
لازما كذا فى التلويح قوله سواء صدق على الملزوم الخ اى سواء كان ذلك الغير
محمولا على الملزوم وهو صوم الايام المنهية نحو صوم الايام المنهية اعراض
عن ضيافة الله تعالى قوله او لا كالثمن اى او لا يصدق على الملزوم كالثمن لانه لا يقال
البيع ثمن بل يقال البيع مبادلة المال بالمال بالتراضى فى الشرع قوله فانه كلما

يوجد البيع يوجد الثمن كالذراع وصف فى الثوب الا ترى انه عبارة عن الطول
والعرض لكنه ليس بشرط لا تقابله الثمن الا اذا كان وصفا مرغوبا قوله
وليس ركنه اى ليس ذلك الغير وهو الثمن ركن البيع لان ركن البيع الايجاب
والقبول فلا بد له من الاهلية وهو العقل والبلوغ ومن مقابلة المال بالمال
فيجوز البيع بالخمر لانه مال والبيع بالخمر منهى بوصفه لان الخمر مال غير متقوم فصلح
ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل فى ركن البيع ولا فى محله
فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله كذا فى البزدوى وشروحه وركن البيع على ما ذكره
صاحب الهداية مبادلة المال بالمال وكذا قال المصنف فى البيع بالخمر سيأتى فى الجهة
قوله لا مقصود اصلى الخ يعنى ان الثمن وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى لان
الدراهم والدنانير لا ينتفع بهما الا بالاتلاف فلا يكون مقصودا اصليا
قوله يجرى مجرى آلات الصناعة اى جرى الثمن فى تحصيل المقصود الاصلى
مجرى الالات قوله لصوم الايام المنهية اقول اثر الاختلاف بيننا وبين
الشافعى يظهر فى مثل هذه المسائل وبيان هذا الاصل ان صوم العيد وايام
التشريق والبيع الفاسد انهما مشروعة عندنا لاحكامها وهى الجواز فى الصوم
والملك فى البيع وعند الشافعى باطلة منسوخة لا حكم لها لكن فيه بحث لانه
ان اعتبر ان صوم الايام المنهية يسقط الواجب المنذور كان صحيحا عند من
فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء كما قال بعض الفقهاء ان الصحة فى العبادات
عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء فلا يكون مثالا بالفاسد واما ان اعتبر
كونه غير مشروع الوصف كان فاسدا لا صحيحا لان الصحيح ما كان مشروع
الاصل والوصف ويمكن ان يجاب عن الاول بان النزاع مع الخصم فى الصحة
بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وههنا الصحة

ليست كذلك ومراد من فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء هكذا افاضل قوله
يتصور انفكاكه في الجملة الخ اقول المثال المشهور في المجاور والصلوة في الارض
المغصوبة والطلاق في حالة الحيض فلا يتصور انفكاكهما عنهما وان امكن
الانفكاك في الجملة في هذا المثال الا ان يقال الانفكاك في المجاور في الجملة يكفي
قوله سواء صدق عليه اي سواء كان ذلك الغير المجاور محمولا للمنهي عنه نحو البيع
وقت النداء اخلال للسعي لكنه قابل للانفكاك لا اخلال عنه كالبيع في الطريق
ذاهبين قوله والاول كالبيع وقت النداء اي المجاور للمنهي عنه يتصور
انفكاكه في الجملة ومحمول عليه كالبيع وقت النداء قوله الواجب صفة للسعي
قوله وبالعكس اي وقد يوجد الاخلال بدون البيع كالتوقف في طريق الجمعة
بدون البيع قوله والثاني اي كون ذلك الغير والمجاور للمنهي عنه يتصور انفكاكه
في الجملة ولكن لا يصدق عليه نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر فلا يقال
السفر قطع الطريق لكن قطع الطريق ينفك عن السفر قطاع الطريق لكن سافر
لقطع الطريق ولم يمكن لمانع او لعدم وجدان شخص فيه فرجع الى منزله قوله
والنهي المطلق الخ اقول بين المص اولا النهي لعينه او لغيره ثم شرع المطلق على خلاف
طريقة فخر الاسلام وغيره لان فخر الاسلام قال باب النهي ومن هذا الاصل النهي
والنهي نوعان نهي عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن التصرفات
الشرعية مثل الصوم والصلوة والبيع والاجارة انتهى ثم قسم كل من الافعال الحسية
والشرعية على قبيحة في انفسها او لغيرها فهذا طريق المتقدمين لان المطلق مقدم
والقيد عارض والمص اثر هذه الطريقة لان موقع النهي المطلق عن القرينة الدالة
على القبح لعينه او لغيره يتوقف على معرفتهما ولاجل كونها موقوفا عليهما قدمهما ولكل
وجهة قوله عن القرينة الدالة الخ وفي الكشف النهي المطلق عن القرينة الدالة

على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على حقيقته
او مصروف الى مجازه انتهى قوله عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا
في الشرع الخ قال صاحب الكشف وساير الشراح في تعريف الافعال الحسية
وهي التي يعرف وجودها حسا ولا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها
كانت معلومة قبل الشرع بالحس والمعاينة فان قيل التصرفات الشرعية كالصلوة
وغيرها تعرف بالحس ايضا قلت الصلوة على الهيئة المخصوصة ليست بحسية
فقط بل يعرف بالحس والشرع على الهيئة المخصوصة فلا يكون معلومة قبل
الشرع وهذا المعنى ما قاله صاحب التوضيح المراد بالحسيات ما لها وجود حسي
فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع وجود حسي كالبيع انتهى ملخصا
قوله لحكم مطلوب الخ اي لا يكون الافعال الحسية المنهي عنها موضوعة في الشرع
لحكم مطلوب اصلا كالزنا والقتل وشرب الخمر قوله تقتضي الاول يعني القبح
لعينه الخ لان القبح في اقتضاء النهي المطلق حصصه لان المطلق من كل شيء
يتناول الكامل منه ويحتمل التام والكامل في صفة القبح ان يكون القبح في المنهي عنه
وهو لعينه لا في غيره اذ الناقص موجود من وجه دون وجه قوله وانتفاء المانع
وهو القرينة لان النهي اضيف الى المنهي عنه فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت
قبح لعين المنهي عنه لا لغيره الا بدليل وهو منتف بالمطلق لا يقال فيه شبهة عدم
الاضافة الى المنهي عنه لعينه لانا نقول شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود
قوله او كون الفعل شرعيا الخ عطف على القرينة يعني او انتفاء المانع وهو
كون الفعل شرعيا في الاصل قبيحا في الوصف بان يحمل النهي مجازا في الاصل
لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه وحصصه في الوصف
مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل

وفي الشرع يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه اذ لولا الوصف لم يصح
اضافة النهي اليه واما كونه عكس الحقيقة فلكون عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان
الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما
لم يضف اليه ومتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه لم يثبت فيما اضيف اليه
كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه وهذا
في النهي الذي اضيف الى الشرع مطرد فيكون مانعا من ارادة الحقيقة والعكس
في التحقيق مرادف لقلب الاصل **قوله** كالظلم يعني ان النهي عن الافعال الحسية
يقتضي ان يكون القبح في ذات المنهي عنه كالظلم فانه معناه لغة وضعا قبيح
مركوز في العقول ورد الشرع ام لا **قوله** والنهي عن الافعال الحسية المقارنة
بالقرينة يقتضي القبح لغيره يعني ان النهي عن الافعال الحسية دال على كونها قبيحة
في انفسها يعني في اعيانها بلا خلاف كالزنا والقتل وشرب الخمر الا اذا قام الدليل
بخلافه كالوطي في حالة الحيض فانه منهي عنه لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى
قل هو اذى لا لذاته ولذا يثبت الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان
وساير الاحكام التي يثبت عليه **قوله** فعلى الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير
هو الوصف اي الافعال الحسية **قوله** كالاول يعني كالقبيح لعينه اي باطل
مع كونه وصفا انت عرفت في الشرعيات اذا كان القبح في الوصف يكون
فاسدا واما في الافعال الحسية فاذا كان القبح في الوصف يكون باطلا حاصله
ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه
وهو باطل اتفاقا ويحمل على القبح لغيره بواسطة القرينة فلذلك الغير ان كان
وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه يعني يكون باطلا ولا يترتب عليه
الاحكام وان كان الغير مجاورا منفصلا عنه فلا والتحقيق في المفصلات

قوله

قوله اي لا يكون المنهي عنه في صورة المجاورة كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما
الخ اي لا يكون المنهي عنه في المجاور باطلا حكما كالوصف القائم بالمنهي عنه **قوله**
ولا يترتب عليه حكم شرعي الخ عطف على قوله حتى يكون قبيحا الخ اي وحتى لا يترتب
عليه حكم شرعي بل يترتب عليه حكم الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر وغيرها
في وطي الحايض واما في وصف القائم كالزنا فلان الزنا حرام محض فلم يصلح سببا
لحكم شرعي هو نعمة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال اهن العالم
واغز الجاهل لان الاهانة لا يناسب العالم كما ان الاعزاز لا يلايم الجاهل لا
مناسبة هاهنا كذا في الكشف **قوله** كوطي الحايض اقول الفرق بين النهي المطلق
عن الافعال الحسية وبين النهي عنها بالقرينة المجاورة ان نظير الاول قول
الطبيب للمريض لا تاكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى في اللحم وهو انه لا يوافقه
ونظير الثاني قولك لغيرك لا تاكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسموم يكون المنع
لقبح في غيره وهو السم المجاور لا لعينه فلا يكون قبيحا لعينه لا حقيقة ولا حكما
بل بقي الاصل مشروعا فيترتب الحكم عليه وهو الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر
والاحصان **قوله** والنهي عن الافعال الشرعية اي عن الافعال الحسية الشرعية
قوله اول الثاني الخ نصب بفعل مقدر وهو يقتضي واول الثاني قبيح لغيره وصف
لكنه باطل وفي الافعال الشرعية فاسد **قوله** فيصح المنهي عنه باصله يعني ان موجب
النهي وحقيقته عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان
يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره **قوله** لان كون الفعل
شرعيا الخ متعلق بقوله فيصح **قوله** قال الش في النهي المطلق عن الافعال الشرعية
يقتضي الاول الخ يعني موجب النهي وحقيقته عند الش في ان يثبت القبح في
غير المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي **قوله** فيبطل المنهي عنه اي

يبطل المنهي عنه لان الشيء اذا كان قبيحا لعينه يكون باطلا **قوله** لاقتضاء الكامل
متعلق بقوله فيبطل اي يبطل لاقتضاء كمال النهي وهو المطلق كمال القبح وهو لعينه
قوله كما في الامر اي كاقتضاء الامر المطلق الحسن الكامل يعني قال الشافعي انكم
اتفقتم ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا كاملا لمعنى في نفسه
كالصلوة والصوم الا بدليل كالوضوء والجهاد فينبغي ان يكون الفعل بصفة النهي
كالامر وهذه مقدمة قياسية فاذا كان النهي ضد الامر فثبت ان المطلق من كل شيء
يتناول الكامل منه ويحتمل العام فلا يترك بهذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا **قوله**
والتضاد المشروعية والمعصية اقول الاولى ان يقول التنافي بينهما لانه قال
فخر الاسلام بين كونه معصية وبين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف انتهى قال
صاحب الكشف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه
مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش اما التضاد بين المعصية
والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف واما التنافي بين
المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية
البتة وبين اللامعصية والمعصية تناف انتهى قال صاحب البرهان المنافاة
جنس يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرهما وفي بعض النسخ لم يذكر التضاد
لدخوله تحت التنافي انتهى فعلى هذا التحقيق وجب ان يقول التضاد بين الطاعة
والمعصية او يقول التنافي بين المشروعية والمعصية كما قال صاحب التوضيح
ويمكن ان يجاب ان القوم يطلقون التضاد والتنافي والتناقض لا يريدون
بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة كما قال صاحب الكشف
في محل اخر **قوله** قلنا في الجواب عن الدليل الاول يعني قلنا في جواب الشافعي عن دليله
الاول وهو قوله لاقتضاء الكمال **قوله** كمال المقتضي ينتج الفساد وهو القبح والحرمة

قوله يبطل

قوله يبطل المقتضي وهو النهي الخ اقول ان النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين ما
اضيف اليه النهي عن التصرفات الشرعية مشروع في الاصل قبيح في الوصف
فيكون مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل كما سبق تحقيقه
واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع
باقتضاء النهي والثاني ان ينعدم بحكمه ففي الاول وهو اقتضاء النهي يصير النهي
عن التصرفات الشرعية نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق اي بيانا لانتهاء مدة
المشروعية في التصرفات لانها يتصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد فيعاقب
او يكف عنه فيثاب لان النهي مع المشروعية لا يصح فثبت القبح والحرمة تقتضيان
على النهي ليصح النهي فصار كان الناهي قال حرمت عليكم هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير
على هذا التقدير التحريم سابقا على خطاب النهي ضرورة تصحيح النهي فيكون النهي مجازا
عن النسخ وكلامنا في النهي المطلق لا في النسخ هكذا حقق حميد الدين وشرح البزدوي
قوله اي بخلاف كمال المقتضي بالفتح **قوله** حيث لا يبطل كمال الحسن اي لا يبطل الامر
المطلق المقتضي بالكسر كمال الحسن المقتضي بالفتح **قوله** بل يحققه ويقرره اي
بل يحقق الامر المطلق الكامل كمال الحسن ويقرره فيكون القياس مع الفارق **قوله**
فانه بيان الفعل الخ اي فان النسخ لبيان انتهاء المشروعية في التصرفات
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات **قوله** والعبرة للمعاني لا للصور الخ يعني
ان الاعتبار في التصرفات الى معنى النهي الذي لا يصح نهيه مع المشروعية فيكون
مجازا في الاصل مع ما اضيف اليه حقيقة في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه
تصحيحا للنهي **قوله** وجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا
اقول ولنا في الجواب دليل عقلي ان للمشروعات درجات وهي فرض وواجب
وسنة ومستحب ومندوب ومباح وادناها ان يكون مرضية وكون الفعل قبيحا

منهيا ينافي كونه مرضيا وان كان داخلا في المشية والقضاء والحكم كالكفر وساير
المعاصي فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد بلا رضاه فصار النهي عن هذه
التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق كذا في البزدوي قوله وجوبه
قبل النهي فمسلم اي وجوب تصور وجود الفعل قبل النهي فمسلم قوله لجواز
ان يمتنع بعده اي لجواز ان يمتنع بعد النهي فلا يبقى المنهي عنه مشروعا ويأتي
عبثا قوله وان اريد وجوبه بعده اي ان اريد وجوب تصور وجود الفعل
بعد النهي فممنوع قوله لا بد من الدليل عليه الخ والدليل ما قاله فخر الاسلام والنهي
لا يقع على ما لا يتكون اي لا يتصور ولا يوجد على ما لا يتكون بيانه ان النهي
يراد به عدم الفعل بناء على امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه
فيعتمد تصور وجوده شرعا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب
عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشيء شرعا لينعدم
فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدم المشروع بنفسه
وهما اي النهي والنسخ في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بينهما بحال الحكم الاصلي ما ذكرنا
وهو تصور الوجود بعد النهي كذا في البزدوي حاصله ان النسخ والنهي في طرفي
نقيض وهو الوجود واللاوجود فلا يصح الجمع بينهما اي بين موجب النهي
والنسخ بحال الحقيقة بان يقال موجب النهي عدم المشروعية كالنسخ
والمجاز بان يقال لفظ النهي مستعار عن النسخ فثبت ان النهي يقتضي وجود
المنهي عنه ثم ان النهي كما يقتضي وجود تصور المنهي عنه يقتضي قبح المنهي عنه ان امكن
الجمع بينهما كما في الحسيات وجب الجمع بينهما والعمل بهما وان لم يمكن الجمع بينهما
وجب ترجيح احد الطرفين فالشافعي رجح جانب الحرمة وعلماؤنا رجحوا
جانب المشروعية ولنا وجوه الترجيح احدها ان الموجب الاصلي في النهي تصور المنهي عنه

كما

كما ذكرنا والقبح من مقتضياته شرعا فاعتبار الموجب الاصلي وهو الحقيقة اولى
من اعتبار ما ثبت باقتضائه شرعا وثانيها ان الجمع بينهما اولى من اهدار الحقيقة
لان مع اعتبار جانب الحقيقة وهو تصور المنهي عنه امكن اعتبار جانب القبح
بان كان القبح راجعا الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار الحقيقة
وهو التصور فكان الجمع بينهما اولى وثالثها ان الحرمة والقبح انما يثبت بطريق
الاقتضاء سابقا على النهي تصحيحا للنهي هذه النكات الثلثة كلمة واحدة في
البزدوي قوله ويمكن ان يجاب بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت النداء
الخ اقول حاصل الجواب بعض ما ذكرنا قبل توضيحه ان النهي في الفعل الشرعي يوجب
الترجيح اما جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب تصور الوجود كما قلنا
فالقبح راجع الى الوصف لان التصور هو الموجب الاصلي لغة لانه يقال نهيته
فانتهى كما يقال امرته فائتمر فوجوب تصور الامتثال في المستقبل والحسن مقتضاه
وكذا في النهي وهذا اولى من اعتبار القبح لان فيه الجمع بين اعتبار تصور الوجود
واعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى الوصف فالجمع بينهما اولى
من اهدار الحقيقة كما سبق ولنا في ترجيح جانب التصور وجهان آخران وهما
عرفا وشرعا اما عرفا فان لم يتصور الوجود لا يصح النهي فلا يقال للاعمى لا تبصر
وللانسان لا تطر فوجب ان يتصور الوجود بعد النهي واما شرعا فان تحقق الابتلاء
بتصور الوجود والقبح ليس كذلك فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي هو الوجود
اولى من اعتبار ما لا وجود له حقيقة شرعا وعرفا ولغة بل ثابت شرعا لا عرفا ولا لغة
كذا قال صاحب الكشف وفي هذا التحقيق يجب ان يفهم هذا المقام فخذ هذا
وكن من الشاكرين قوله وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني الخ اي وقلنا
في الجواب عن الدليل الثالث فهو ان لا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا

بل باطل لتضاد المشروعية والمعصية قوله اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية
بالنظر الى الوصف اه ينبغي ان يجب العمل بالاصل في موضعه اي تحقق المشروعية في المنهي عنه
وتجب العمل بالمقتضي وهو القبح بقدر الامكان فيصير النهي مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فيصير فاسدا لا باطلا كما قال الخصم بهذا غاية تحقيق هذا الاصل كذا في البزدوي قوله
والمشروعات تحتمل هذا النوع كالاحرام اه حاصله لا بد من اقامة الدليل على ان
المشروعات يحتمل هذا الوصف كالاحرام الفاسد بالجماع قبل الوقوف
او احرام في حالة الجماع ينعقد احرام ويبقى حجه مشروعا مع صفة الفساد حتى وجب
عليه اداء افعال الحج ولو ارتكب شيئا من محظورات الحج كقتل الصيد وحلق الرأس
وغير ذلك يجب عليه الدم فاجتمع الفساد والمشروعية معا فتبين انه منهي عنه فثبت
ان النهي لا ينافي المشروعية مع الفساد ولكن يجب عليه القضاء في العام القابل كذا
في شروح البزدوي وانما قلنا او احرام في حالة الجماع مع انهما في الحكم سواء قال
فخر الاسلام اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا انتهى
قال الشراح انما ذكر هذه المسئلة عقيبها دفعا لوهم من قال ان الاحرام عقد
لازم والمفسد ورد عليه بعد الانعقاد فلهذا لا ينعدم المشروعية فاجاب بانه
اذا احرم مجامعا اي في حالة الجماع اه وفي شروح البزدوي اسولة واجوبة في ايراد
هذه المسئلة فليراجع ثمه قوله والطلاق الفاسدين الظاهر ان الفاسدين وصف
الاحرام والطلاق ويمكن ان يكون وصفا للطلاق لانه مصدر في الاصل
يستوي فيه التثنية والجمع والمفرد كما قال الصفدي في قول الطغرائي تزاحم الورد
على الزمزم والمفرد ون في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فيكون الطلاق
في حالة الحيض او في طهر الجماع منهي عنه لمعنى في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة
في الحيض او بتلبيس امر العدة عليها اما تطويل العدة في حالة الحيض فظاهر لانها تعتد

بثلثة اقراء غيرها وقع فيه الطلاق واما تلبيس العدة فلان الوطي ان كان معلقا
تعتد بوضع الحمل وهو اكثر منها وان لم يكن معلقا تعتد بالاقراء وهذا تلبيس
امر العدة وهذا التلبيس على مذهب الشافعي اظهر لان الحامل تحيض عنده
فيشتبه وجه الاعتداد لعدم تيقنه بوجود الحبل وكذلك يلزم التلبيس في النفقة
لان الحامل لها النفقة والمباينة لا نفقة لها كذا في شروح البزدوي قوله
والصلوة في المغصوبة اي المشروعات تحتمل هذا النوع كالصلوة في الارض
المغصوبة ولم يتعرض الى الفساد والكراهة لان الصلوة فيها توصف بالجواز
واللاجواز والكراهة وعدمها ولاجل هذا قال فخر الاسلام والصلوة الحرام
وقال صاحب الكشف لانها تؤدي بفعل حرام وهو شغل ارض الغير انتهى وانما احترز
عن البطلان لانها لو كانت فاسدة لوجب عليه القضاء لوجوب قضاء الاحرام
في العام القابل وكذلك يجب عليه الرجعة في الطلاق الفاسد ولا يجب القضاء
في الصلوة في المغصوبة ولكنها مكروهة مثل الصلوة في الاوقات المكروهة قوله
والحلف على معصية يعني كالحلف على محظور مثل قتل زيد وترك الصلوة والصوم
والحج وشتم الابوين قوله فاذا اختلف جهتاهما اي جهتي المشروعية
والمعصية قوله فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة ولا اتحاد فيهما كما سبق تحقيقه
قوله يقتضي بعينه اه التوبة حاصله ان حقيقة النهي وموجبه عندنا في الافعال
الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور
امتناع المكلف عنه باختياره ويحتمل النهي ان يثبت القبح في عين المنهي عنه كالفعل الحسي
فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهي مجازا عن النسخ فالنهي يحمل على حقيقته عندنا
وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه
فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى

ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكما في بيع المضامين والملاقيح وحقيقة عند الشافعي ان يثبت
القبح في الافعال الشرعية في غير المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي
فيكون ما كان فاسدا عندنا باطلا عنده ومحتمل النهي عنده ان يثبت القبح
في غير المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي
ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن
الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض او في طهر الجماع **قوله**
المال المتقوم الخ الظ ترك المتقوم لان كلامنا في القبيح لعينه وهو البطلان **قوله**
ليحصل الفائدة الخ اقول التعليل قاصر عن المعلل لعدم الافادة في زيادة المتقوم
لان البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه
دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحا
بوصفه مشروعا باصله كذا في البزدوي قال صاحب البرهان ان البيع الشرعي
مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي فقبول البيع بالخمر كان مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه وهو الثمن انتهى ملخصا ويؤيد ما قلنا قول المص لحلوله في غير محله
كضرب الميت الخ لانك عرفت ان البيع بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه فلا خلل في محله على ما نقل عن البزدوي فالصواب ان يقول ان البيع
لما وضع لتمليك المال كان باطلا في غير محله كبيع الحر والمضامين والملاقيح هكذا
عبارة البزدوي **قوله** او فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا
لازما له كالصلوة في الارض المغصوبة الخ يعني النهي عن الصلوة متعلق بما ليس
بوصف ولا سبب للمنهي عنه فلم يفسد ولم ينتقص المامور به بتركها لان المكان
لا يدخل تحت الامر بخلاف الوقت في الصلوة فان كالها داخله تحت الامر

فقواته يوجب النقصان بالمامور به فلا يتادى بها الكامل فيكون فاسدا
وتوضيحه ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة بسبب شغل الارض وانه صفة
الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية قائمة بذات المصلي فلا يكون الشغل
صفة للصلوة لان فيه من المحالين قيام الوصف بالوصف وقيام العرض بمحلين وقد
اشار فخر الاسلام الى الفرق بين الصلوة في الاوقات المكروهة وبينها
في المغصوبة كما ان الوقت وصف داخل تحت الامر فقواته يوجب النقصان
بالمامور به فيكون ناقصا فاسدا واما في الصلوة بالارض المغصوبة والبيع
وقت النداء فلا يكون الوصف داخلا تحت الامر فيكون مكروهة **قوله**
واعترض عليه الخ اعلم ان العلما اختلفوا في جواز الصلوة في الارض المغصوبة
ذهب فقهاؤنا الى انها صحيحة وذهب احمد بن حنبل ومالك الى انها غير صحيحة
لهما ان القول بصحتها يؤدي الى الجمع بين الحل والحرمة وكون الفعل الواحد محظورا
ومشروعا بيانه ان شغل الارض المغصوبة حرام لان الصلوة مركبة من القيام
والركوع وبناؤهما على وضع القدم والسجود وبناؤها على وضع الجبهة ووضع اليد
والركبة والرجل والقعود وبناؤها على الجلوس على الارض فثبت ان الصلوة فيها
شغلها وانه حرام بالاتفاق وفاعله عاص واذا كان الفعل حراما لا يكون مباحا
ولا مندوبا ولا واجبا لانه واجب الترك واذا كان الفاعل عاصيا لا يكون
مطيعا متعبدا للتنافي بينهما فلا يصح كذا في شروح البزدوي **قوله** لان الصلوة
تشتمل على حركات وسكنات يعني ان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة مثل القيام
والركوع والسجود والقعدة فهذه الاشياء تشتمل الحركات والسكنات
قوله والحركة شغل حيز الخ هذا تعريف الحركة **قوله** شغل حيز واحد في زمانين تعريف
للسكون **قوله** فشغل الحيز جزء ماهيتهما اي ماهية الحركة والسكون لان الشغل في حيز

فی تعریفهما **قوله** وهما جزء الصلوة ای الحرکة والسکون جزئی الصلوة **قوله**
وجزء الجزء جزء یعنی ان الحرکة والسکون جزئی الصلوة وشغل الحیز جزء من جزء الصلوة
فیکون جزء الجزء للصلوة جزءا لها **قوله** وشغل الحیز فی هذه الصلوة ای شغل المصلی
بال الغیر منهی عنه **قوله** لانه ای شغل الحیز **قوله** فکان جزء هذه الصلوة منهیا عنه
فاستحال ان یکون مأمورا به لان النهی ورد علی جزء حرام فکان منهیا عنه
غیر مشروع ومحظور واذا کان مأمورا به یکون مشروعا غیر محظور فاستحال ان
یکون مأمورا به **قوله** فلم یکن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالکل
الترکیبی یعنی ان الامر بالصلوة المرکبة من الاجزاء المختلفة امر بالجزء واذا کان
الجزء فاسدا لا یکون مأمورا فلا یصح الصلوة فی الارض المغصوبة لان الصلوة
فیها شغلها وانه حرام بالاتفاق وفاعلها عاص واذا کان الفعل حراما لا یکون
مباحا ولا مندوبا ولا واجبا واذا کان الفاعل عاصیا لا یکون مطیعا متعبدا
للتنافی بینهما کما سبق **قوله** واجیب بان المعتبر فی جزئیة الصلوة شغل بالافعاد
فیه حاصله ان هذا الفعل وهو کونه فی الارض المغصوبة او فی الدار المغصوبة
حرام من حیث انه شغل ارض الغیر لکنه غیر معتبر فی الصلوة لان شغلها حلال
وقربة من حیث انه صلوة والجهتان متغایرتان بین الشغلین فلا یکون
المطیع المتعبد عاصیا من هذه الجهة ولا الفعل من حیث انه حلال حراما کذا
فی الشروح **قوله** والا لفسد کل صلوة اه اقول هذا جواب سوال مقدر تقدیره
هذا ان غل مطیع عاص فی هذه الحالة واجاب بقوله والا لفسد کل صلوة لان
جمیع المذنبین عاصین مطیعین علی اختلاف الجهات فلا یصح صلوة احد من
المذنبین مع انها تصح **قوله** وفساده ایضا لا من حیث تعینه المکانی اه اقول
هذا ایضا جواب سوال مقدر تقدیره الجهتان اذا کانتا متلازمتین کانت احدیهما

کالوصف للاخری فینبغی ان یفسد الصلوة کصوم یوم العید فاجاب بقوله
وفساده ایضا لا من حیث تعینه المکانی اه اقول الاولی فی الجواب ان یقول الجهتان
لیستا بمتلازمتین لتصور الانفکاک فان الشغل بدون الصلوة والصلوة
بدون الشغل متصور کذا فی شروح البزدوی والجواب المشهور لعلمائنا الاجماع
والمعقول اما الاجماع فان الامة اجمعت علی انهم ما امروا احدا من المصلین فی الارض
المغصوبة بالاعادة ولا نقل منهم احد روایة فیه واما المعقول فلان الفعل الواحد
اذا کان له جهتان یجوز ان یکون الفعل متعلق الامر من جهة ومتعلق النهی
من جهة حتی کان مکروها من جهة مستحسنا من جهة اما الجمع بین الکراهة والحسن
فی جهة واحدة لا یجوز مثاله اذا رمی الی صف الکفار وانهم تترسوا بصبیان المسلمین
فالرمی مأمور مستحسن من حیث انه یقصد به الکفار ومنهی قبیح من حیث انه یصیب
المسلمین وکذا اذا قصد بالرمی الکافر فینفذ منه الی المسلم او قصد المسلم فینفذ منه
الی الکافر فهذا الفعل الواحد حسن من وجه قبیح من وجه فثبت ان هذه الصلوة
وهی کونها فی الارض المغصوبة حرام من حیث شغل ارض الغیر وحلال وقربة من حیث
انها صلوة والجهتان متغایرتان فیعتبر جهة الحسن لعدم کونه وصفا لازما
لتصور الانفکاک فثبت ان النهی عن الصلوة فی ارض مغصوبة متعلق بما یجاوره بوصف
فلم تفسد بل صحیح مکروه کذا فی البزدوی والجواب الصحیح ان کل شئ ترکب من اجزاء
متجانسة متفقة کان لکل جزء منها حکم الکل یطلق علیه اسم الکل کالقطرة من الماء
والذرة من الهواء وکل شئ ترکب من اجزاء مختلفة کالصلوة والادمی لا یکون
لکل جزء منها حکم الکل ولا یطلق علیه اسم الکل فلا یکون فاسدا کذا فی شروح البزدوی
قوله ولا یتصور مثله ای مثل انفکاک النقصان فی الصلوة فی الارض المغصوبة بلا
اذن المالک وغیره **قوله** فی الصلوة فی الوقت المکروه لان الصلوة فی الوقت المکروه فی

اى لا يتصور مثل انفكاك النقصان الناشى عن الزمان كما يتصور من المكان فيتحقق
ناقصة فان قيل الصلوة فى الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان
النهى يقتضى المشروعية مثل وقت طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها وغروبها
اذ لا قبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله من حيث انه وقت الفلك
لا قبح فيه ولا فساد وفاسد بوصفه من حيث انه منسوب الى الشيطان كما جاء
به السنة فيكون فاسدة لا ناقصة قلت ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه
ظرفها لا معيارها وهو سببها بل بالمصلى لانها قائمة به ووجوبها فى ذمته ولا اتصال
لها بالوقت الا من حيث انه ظرفها لا معيارها واتصال الظرف بالمظروف من حيث
المجاورة لا من حيث الوصف كذا فى البزدوى وشرحه فان قيل الصلوة فى الارض
المغصوبة اتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة فكيف يعتبر فى هذا الكراهة
وفى الصلوة فى الوقت المكروه الناقصة قلت المصلى فى الارض المغصوبة يكون
متصفا بالتعدى فيكون بهذا الاعتبار وصفا لا ظرفا مجاورا وهذا منع قول المص
بل من حيث اتصافه بالتعدى وذا مما ينفك اح فان قيل قضية الظرف يقتضى
ان يكون المظروف فاسدا كما فى المعيار فان الصوم يوم العيد فاسد لفساد الوقت
فكذا الصلوة فى هذه الاوقات ينبغى ان يكون فاسدة وينبغى ان لا يكون
الصلوة فى هذه الاوقات ناقصة بل مكروهة كالصلوة فى الارض المغصوبة
ليست بناقصة مع ان المكان ظرف واشتغاله حرام والنهى وارد فى الصلوة
فيها فلا يكون ناقصة كما لا يكون فاسدة فاحتاج الى الفرق بين الصلوة فى
الاوقات والصوم فى العيد والصلوة فى الارض المغصوبة فان الصلوة
فى هذه الاوقات ناقصة والصوم فاسد والصلوة فى الارض المغصوبة
مكروهة واجيب عن الاول ان الصلوة فى الاوقات لا توجد بالوقت

بل

بل بالمصلى كما ذكرنا وعن الثانى ان الوقت معيار والاتصال بالوقت فساد
الصوم باعتباره فساد المعيار لانه وصفه لا من حيث الظرفية كالصلوة ولا من حيث
المجاورة كالثالث كذا فى البزدوى وشرحه قوله لان نقصانه فى السببية
اى نقصان الوقت فى السبب لا فى اركانها وشروطها لان الوقت صحيح باصله
فاسد بوصفه قوله ولا فى الصوم اح عطف على قوله ولا يتصور مثله فى الصلوة
اى لا يتصور انفكاك النقصان فى الصوم اذا كان فاسدا مثل صوم يوم العيد
وايام التشريق حاصله ان صوم يوم العيد حسن مشروع باصله وهو الامساك
لله تعالى فى وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فى هذا
الوقت بالصوم فلم تنقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف
وهو معصية فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه فلا يتصور
انفكاك النقصان عن صوم يوم العيد يعنى لا يتصور صوم يوم العيد بدون
الاعراض عن ضيافة الله تعالى وترك الاجابة كما يتصور فى الصلوة فى الارض
المغصوبة ولهذا لا يلزم بالشروع بغير نذر فى ظاهر الرواية مثل ان يقول
اصوم يوم العيد فقط لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا
لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن وجوب القضاء
لان الامر بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان فصار كان الشارع قال له
اقطع لاجل حقى فلا يجب عليه القضاء لحصول الامر واما اذا نذر لزم القضاء سواء
شرع فيه ام لا وان ادى فى يوم العيد خرج عن العهدة هذا ملخص البزدوى وشرحه
واما فى المبسوط فاذا صام يوم الفطر ثم افطر لا قضاء عليه فى قول ابى حنيفة
وقالا عليه القضاء وذكر فى الاسرار عليه القضاء فى قول ابى يوسف لهما ان الشروع
ملزم كالنذر فيصح كما فى ساير الايام ودليل ابى حنيفة ما ذكرنا اولا وهو ظاهر الرواية

قوله لان تعين الوقت معتبر فيه اى تعين الوقت وهو بياض النهار
متعين للصوم لانه عبادة والعبادة خلاف العادة والعادة الاكل والشرب
فى النهار وهو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين الوقت للصوم تحقيق
للابتلاء فان قيل يجوز صوم الوصال وهو ان يوصل بعض الزهاد والايام
والليالى بالصوم ويمسك عن المفطرات ليلا ونهارا قلت هذا الصوم منهى عنه
لانه عليه السلام نهى عن صوم الوصال لان الوصال غير مشروع لان الليالى
ليست بمحل للصوم ولا ممكن لان حيوة الادمى بالغداء والغذاء بالاكل والشرب
فاذا داوم على الامساك افضى الى الفناء فثبت ان الوصال غير ممكن كذا
فى الشروح قوله ويقتضى النهى فى الصورة المذكورة اى فى الصورة التى
يكون القبح لغير المنهى عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهى عنه لا يتصور
انفكاك ذلك الغير عن المنهى عنه ولا يكون ذلك الغير من الشروط سواء
صدق على الملزوم اولا كصوم الايام المنهية والبيع بالخمر قوله الفساد
فى الوصف الخ لان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى قبحا لغيره
لان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى مشروعية الاصل لان النهى يرفع
الوصف والنفى يرفع الاصل فصار النهى حقيقة فى رفع الوصف فحمل الشى
على حقيقته بلا مانع اولى من المجاز وان كانت استعارة النهى عن النفى
صحيحة لما بينهما من المشابهة قوله فان الاصل فى المنهى عنه عنده لما كان
البطلان جرى على اصله الخ اقول حاصله ان حقيقة النهى عند الش فى ان يثبت
القبح فى عين المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما فى الفعل الحسى لان النهى
ورد عليه ومحتملا ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه فيبقى المنهى عنه مشروعا كما كان
فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا

قوله الا

قوله الا عند الضرورة الاستثناء مفرغ بتاويل العموم اى لما كان البطلان جرى فى
جميع الصور على اصله الا عند الضرورة او بعدم الصحة حاصل الاستثناء ان النهى
المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا
الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون
قبيحا لغيره كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
والطلاق فى حالة الحيض كذا فى الكشف قوله الفرق بيننا وبين الشافعى
ان كل الفاسد باطل عنده وعندنا الباطل ما كان غير مشروع الاصل
والوصف والفاسد ما كان مشروع الاصل غير مشروع الوصف
فيكون كل الباطل فاسدا وليس كل فاسد باطلا قوله وهى مقتصرة الخ
اى الضرورة مقتصرة عند الش فى على القبح المجاور الذى وهو مراده وهو
ما كان مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبح قوله
كالبيع وقت النداء والصلوة فى الارض المغصوبة والطلاق فى حالة الحيض
قوله واما اذا دل على انه اى اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم
الذى لا يتصور انفكاكه عنه قوله فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله اى الضرورة
فى عدم جريان النهى على اصل المنهى عنه الذى ورد النهى عليه قوله فان
بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل كبطلان الحال الساكن يوجب
بطلان المحل بخلاف المجاور لانه ينفك عنه فبقى الاصل سالما عن البطلان
قوله واما عندنا فان الاصل فى المنهى عنه الخ اقول بيان هذا الاصل ان النهى
المطلق فى التصرفات الشرعية يقتضى قبحا للمعنى فى غيره لكن متصلا به حتى يبقى
المنهى عنه مشروعا مع اطلاق النهى حقيقة وتوضيحه ان حقيقة النهى موجبه
فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه

مشروعا لتصور امتناع المكلف عنه باختياره **قوله** الا عند الضرورة وهي
قيام الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يثبت القبح في عين المنهي عنه
فلا يبقى مشروعا اصلا كبيع المضامين والملاقيح وكقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
ويصير النهي مجازا عن النسخ والنفي كما سبق ان من قال بان المنهي عنه يكون
مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف يجعل النهي مجازا في الاصل لانه لم يجعل
الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه بل جعل حقيقة في الوصف
مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل **قوله**
لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء الخ كما في صوم العيد وايام
التشريق لان صحة الاجزاء وهي الامساك عن المفطرات الثلاثة وهو
الركن وصحة الشرط وهي بياض النهار وهو المعيار كافية في جواز الصوم
عنده علمائنا خلافا لزفر والشافعي اقول الاولى ان يقول كافية في جواز الشيء
لان الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف والفاسد ما كان مشروع الاصل
غير مشروع الوصف وما نحن فيه في قبح الوصف اللازم فيكون جائزا فاسدا
لا صحيحا ويمكن ان يقال مراده اختيار قول من فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء
فباعتبار ان صوم يوم النحر وايام التشريق يسقط الواجب المنذور فلا
يلزم القضاء **قوله** بالوصف الخارجي الخ اقول هذا الجواب لا يقنع الخصم لان
الاصل عند الخصم ان يكون النهي في الشرعيات مثل النهي في الحسيات يوجب
قبح الذات لان النهي اضيف اليه فلا يبقى مشروعا اصلا الا ان يقوم الدليل
بعرفه كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق
في حالة الحيض وهذا المذكور مكروه لانه مشروع الاصل والوصف لكن
جاوره وصف القبح والنزاع في الفاسد لا المكروه **قوله** فقضينا بناء على الاصل

يعني اثر هذا الاختلاف بيننا وبين الخصم يظهر في المسائل التي يذكرها وهي
بيع الربوا والبيع بالخمر والشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وصوم الايام
المنهية وغيرها انها مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها **قوله** بيع الربوا
فانه فضل خال عن العوض المشروط الخ يعني بيع الربوا وهو معاوضة
مال بمال مع الفضل الخالي عن العوض على احد الجانبين مستحق بعقد المعاوضة
مشروع باصله وهو وجود ركنه وهو بعت واشتريت في محله وهو المال
المتقوم او هو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي كما قال صاحب الهداية وغيره
غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض فصار فاسدا لا باطلا لكون
النهي يقتضي بقاء المشروعية في الشرعيات كذا في البزدوي **قوله** فلما كان
مشروطا في العقد اي لما كان الفضل مشروطا في العقد **قوله** كان
لازما له اي كان الفضل لازما للعقد **قوله** ثم هو اي المشروط **قوله**
لان الدرهم اي الثمن اللام متعلق بخال **قوله** لا يصلح عوضا الا مثلا اي
لمثل الدرهم وان لم يكن له مثل بالزيادة او النقصان فيكون فضلا
خاليا عن العوض على احد الجانبين **قوله** فان المبادلة بين الزائد والناقص
عدول عن قضية العدل الخ الفاء متعلق بلا يصح حاصله ان الفضل في العقد
يفوت المساواة وانها شرط صحة البيع واذا فات شرط صحة البيع كان
فاسدا **قوله** لكن الزائد فرع المزيد عليه فكان كالوصف هذا جواب سؤال مقدر
تقديره ان الفاسد ما كان غير مشروع بوصفه وليس الفضل الخالي عن
العوض ليس بوصف لان الفساد ليس في صلب العقد وهو الثمن كالبيع
بالخمر بل في وصف العقد وهو الثمن فاجاب بقوله لكن الزائد هو فرع المزيد عليه
فكان كالوصف لان الفضل يفوت المساواة وانها شرط الجواز واداء الكان

شرط الجواز كان مثل البيع بالخمر في الفساد اقول الاولى ان يقول فكان صفة
بلا شبهة لان الفضل الخالي عن العوض وهو الزائد يميز البدل عن الساير
فيكون صفة ولان الصفة هي الاسم الدال على بعض احوال الذات
والزائد كذلك فيكون صفة كذا في شرح البزدوي قوله ويفسد البيع
بالخمر يعني يفسد البيع اذا كان الخمر ثمنا لان البيع بالخمر منهي وصفه وهو الثمن
لان الباء يصاحب الاثمان بخلاف ما اذا باع الخمر بالدرهم حيث يكون باطلا
لا فاسدا لان الخمر مبيعه فكان الفساد في الاصل دون الوصف كذا في البزدوي
وشروحه قوله فانه مال غير متقوم الظاهر ان يقول فانها لكن ذكر باعتبار الخمر
كقوله تعالى هذا ربي على احد التاويلين اما كونها مالا لان المال غير الآدمي خلق
لمصلحة الآدمي ولا يقال لا نسلم ان فيها مصلحة لانا نقول ثبت المنفعة
فيها بالنص قال الله تعالى ومنافع للناس فثبت انها مال وقيل المال ما يجري فيه
الشح والضنة وقيل المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة
والخمر بهذه المثابة عند الكفار والفسقة فيكون مالا لكنها غير متقومة لان
التقوم عبارة عن الحفظ والمتقوم مال محفوظ والخمر ليست بمحفوظة لانها
واجبة الاجتناب بالنص فلا يكون واجبة الحفظ فمن حيث انها مال يصلح للثمنية
ومن حيث انها غير متقومة لا يصلح للثمنية فكانت ثمنا من وجه دون وجه
فصار فاسدا لا باطلا قوله فجعلها ثمنا الضمير في جعلها راجع الى الخمر اقول
يشير المص الى قاعدة النحو لان القاعدة في التانيث المعنوي روعي جانب
اللفظ اولا ثم جانب المعنى ولهذا قال اولا فانه مال ثم قال فجعلها ثمنا وهذه مطردة
الا في قوله تعالى ما في بطون الانعام احلت لذكوركم ومحرم على اناثكم قوله
لا يبطل البيع اي لا يبطل ذلك الجعل البيع قوله لما ذكرناه وهو قوله كالثمن فانه

كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة
الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة ويؤيده ما قال في الحاشية
كالبيع الفاسد اذا كان فساده من حيث ان الثمن فيه لا يكون من جنس المال
المتقوم كالخمر قوله ان الثمن غير مقصود اي بيان لما ذكر لكنه ليس غيره
بل عين ما ذكرناه ونقلناه فليراجع ثمه قوله ولان ركن البيع اي عطف
على قوله فانه مال غير متقوم اي يفسد البيع بالخمر ولا يبطل لانه لا خلل في ركن
العقد ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله قوله لكن المبادلة
التامة لم توجد اقول هذا جواب سوال مقدر تقديره اذا وجد ركن البيع
ولا خلل فيه ولا في محله كان البيع جائزا فاجاب بقوله لكن المبادلة التامة لم
توجد اي قوله في احد الجانبين اقول الاولى ان يقول في جانب المشتري لانه
ان كان في جانب البايع يكون باطلا واعتبار احد الجانبين في بيع الربوا
وهو معاوضة المال بالمال مع الفضل الخالي عن العوض في احد الجانبين كذا
في شرح البزدوي قوله ويفسد البيع بالشرط لان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع وشرط فالاولى ان يقول بالشرط الفاسد كما قال البزدوي لان
كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري لا يفسد العقد وكذلك لو كان
الشرط لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لاحد لا يفسده وهو الظاهر من المذهب
كشرط ان لا يبيع المشتري الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلا يؤدي
الى الربوا ولا الى المنازعة اذا ثبت نقول هذا شرط لا يقتضيه العقد كذا في
الهداية وذكر هشام عن محمد اشترى جارية على انها حامل يجوز البيع وعن
المعنه وانه لو شرط الحبل في البايع لا يفسد لان البايع يذكره على بيان
العيب عادة ولو وجد من المشتري يفسد لانه ذكره على وجه اشتراط الزيادة

كذا في الكافي **قوله** كالربوا اي نفيد البيع بالشرط كفساد بيع الربوا
قوله فان الشرط امر زايد على اصل البيع اي نفسه يكون البيع بالشرط فاسدا
لان النهي يقتضي بقاء مشروعية الاصل ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
ان النهي بعدم الوصف من شهادة محدود القذف حتى لو ادى الشهادة
لا تقبل منه ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة
محدود القذف كما انعقد بشهادة الاعمى لان الشهادة في النكاح للتحمل
لا للاداء فيبقى الاصل لان عدم قبول الشهادة انما يتصور اذا كانت الشهادة
موجودة فيصير اصل الشهادة فاسدة كذا في البزدوي **قوله** ويفسد
صوم الايام المنهية نحو صيام العيد وايام التشريق لانه منهي عنه والنهي
لا يقع على ما لا يتكون فيكون حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته
طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى في هذه الاوقات
بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف وهو
معصية الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه لانه وقت بحركة
الفلك كساير الاوقات من الفجر الى الغروب والنهي متعلق بوصفه وهو انه
يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد
من الجواهر هذا كلام البزدوي والجوهر في اللغة عبارة عن علي الشيء واصله وفي
عرف المتكلمين عبارة عن الجزء الذي لا يتجزى وفي عرف التجار عبارة عن لؤلؤة
كبيرة وغيرها وهو معرب كوهر والمراد هنا الاعيان التي تحتمل الفساد مثل اللحم
وغيره يقال لحم فاسد اذا انتن وبقي اصله وفسد وصفه ولؤلؤة فاسدة
اذا بقي اصلها اذا ذهب لمعانها وبياضها واصفر لونها والمراد منه في الشرع
ما كان مشروعا بالنظر الى الاصل غير مشروع بالنظر الى الوصف يعني يبقى

اصل المشروعية ولا يجوز الانتفاع به **قوله** ترك للمفطرات الثلث اي ترك
الاكل والشرب والوقاع **قوله** والاجابة اي وترك الاجابة لان الشروع
الصوم فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا
الى صاحب الشرع فبرئ عن وجوب القضاء بالقطع لان الامر بالاتلاف
مع الضمان لا يجتمعان فكان صاحب الشرع قال اقطع لاجل حقي واذا لم
يقطع صار فاسدا بترك الاجابة كذا في البزدوي **قوله** فمن حيث الاضافة
الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة اي فمن حيث اضافة الصوم
الى ترك المفطرات يكون عبادة مستحسنة لانه قربة بترك شهوة البطن
قوله ومن حيث الاضافة الى الاجابة اي الصوم من حيث الاضافة
الى الاجابة **قوله** يكون منهيا عنه اي يكون الصوم منهيا عنه لقبح في وصفه
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو معصية **قوله** لما فيه من ترك
الواجب اللام متعلق بيكون لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر
بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبعدم القطع
مع كونه مامورا يكون تاركا للواجب فان قيل اذا كان صوم الايام المنهية
فاسدا لزم اجتماع الضدين لان صومها فعل واحد واذا كان ترك
المفطرات وهو الامساك عبادة مستحسنة وترك الاجابة قبيحا لزم الجمع
بين الحسن والقبيح في فعل واحد وهما الضدان فلا يجوز جمعهما قلت اذا
كان لفعل واحد جهتان يجوز له جهة مستحسنة وجهة قبيحة فلا يلزم الجمع
بين الضدين لان الجهتين متغايرتان **قوله** والضد الاصلي للصوم هو
الاول اي المفطرات الثلث هذا بيان على وجه يعقل لان المتناول
من جنس الشهوات باصله فيكون قبيحا فصار تركه طاعة باصله وهو ترك الشهوة

بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهيه وهو طاعة كذا في البزدوي
والكشف اه قوله في قوله والضد الاصل للصوم هو الاول بحث لان الضد المفطرات
لا ترك المفطرات فتامل **قوله** لا انتفا اي الاجابة بالاكل والشرب **قوله**
لاختصاصه بهذه الايام اي اختصاص الانتفا وهو الاجابة بالامر بقطع الصوم
بهذه الايام بالاكل والشرب دون ساير الايام لان الاعراض لا يحصل
الا بها **قوله** فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد الخ اقول في الصوم في الايام
المنهية اعتباران احدهما اعتبار اضافة الصوم الى ضده وهو المفطرات الثلث
والثاني اعتبار اضافة الصوم المنهي عنه الى الاجابة فان اعتبر الاول يكون الصوم
في الايام المنهية بمنزلة الاصل بالنظر الى اصل المتناول من جنس الشهوات وهو الاكل
والشرب والجماع حاصلا اذا كان الاصل المتناول صحيحا يكون تركه قربة فانه
كف النفس عما تشتهي فيكون الطاعة بمنزلة الاصل والصوم يقوم بالوقت
ولا فساد فيه لانه وقت كساير الاوقات وان اعتبر الثاني يكون الصوم
بمنزلة التابع لليوم لان النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد وهو صفة لانه
يتميز عن ساير الايام ولانه اسم دال على بعض احوال الذات فكان صفة
تابعة للموصوف كذا في الشرح **قوله** وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة
التابع اي وباعتبار اضافة الصوم الى الاجابة لا الى الاضداد يكون الصوم
المنهي عنه بمنزلة التابع لليوم لان الناس اضياف الله تعالى في ايام العيد والمتناول
من جنس الشهوات قبيح باصله وطيب بوصفه لكونه ضيافة الله فصار ترك
المتناول طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر الى المتناول وهو الضد الاصلي
ومعصية بوصفه وهو ترك الضيافة المشروعة **قوله** بمنزلة الوصف اي بحيث
لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم المنهي عنه لان الصوم طاعة انضم اليها وصف

وهو معصية فيكون الصايم بهذه الايام المنهية عاصيا بهذا الاعتبار **قوله**
فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا
لا باطلا اقول حاصل هذا الكلام ان النهي ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك
الاجابة والاعراض عن ضيافة الله تعالى لكنه متصل بالصوم وصفا فيفسد
الصوم وهذا طريقة الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين كذا في الكشف
قوله فلا يلزم بالشروع اي بالشروع بغير نذر مثل ان يقول الصوم يوم النحر
فقط **قوله** لان الشروع فيه شروع في المعصية الخ لان الشروع فيه
متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب
الشرع فبرئ العبد عن عهدة القضاء لان الامر بالاتلاف لا يجتمعان كحرام
غيره باتلاف ماله لا يضمن بخلاف النذر وبخلاف الصلوة في الوقت المكروه
اقول هذا عند ابي حنيفة واما عندهما يلزم القضاء وفي المبسوط اذا صام يوم الفطر
ثم افطر لا قضاء عليه عند ابي حنيفة وقالا عليه القضاء وذكر في الاسرار ان عليه
القضاء عند ابي يوسف لهما ان الشروع يلزم في المنهي عنه كالنذر فيصح
كما في ساير الايام **قوله** وفي الزامه اي في عدم قطعه بعد الشروع تقرير للمعصية
قوله ولا يصلح للقضاء ايضا اي لا يجوز ان يكون صوم تلك الايام المنهية
قضاء من الصائم عن صياماته السابقة الثابتة في ذمته بسبب من اسباب
الصيام كما لا يلزم بالشروع **قوله** لان ما وجب كاملا الخ بل ما وجب ناقصا
يؤدي كاملا فكيف يؤدي ما وجب كاملا ناقصا **قوله** وصح النذر به اي صحة
النذر بالصوم فيها واجب القضاء عليه حتى لو ادى في هذه الايام خرج عن
العهدة بل صار صحيحا على قول من فسر الصحيح بكونه مسقطا للقضاء **قوله** لانفصال
المعصية عنه متعلق بقوله وصح النذر يعني يصح النذر بصوم العيد لان النذر بالطاعة

وانما وصف المعصية متصل بذات صوم العيد من حيث الفعل وهو الشروع فيه
وبالقضاء بعده ينفصل وصف المعصية عنه اقول فيه بحث لان العزيمة قاصرة على المعلل
لانه ان ادى في هذه الايام خرج عن العهدة مع عدم انفصال المعصية فتامل
قوله فانه في نفسه طاعة اي علة الصحة يعني يصح النذر بصوم العيد لكون الصوم
مشروعا في هذا اليوم طاعة في نفسه واي باصله ووصفه القبيح قوله وهي في فعل
الصوم لا في ذكره اي المعصية في فعل الصوم بالشروع فيه لان وصف المعصية
متصل به وبالقضاء ينفصل المعصية عنه لا باسمه ذكرا لان ذكر المعصية ليس
بمعصية وذكر الكفر ليس بكفر وكذلك ذكر الايمان بيانه انه اذا شرع في الصوم
يلزم الاعراض وترك الاجابة اما اذا ذكر الصوم او نذر بان قال علي صوم ايام العيد
لا يلزم الاعراض وترك الاجابة فان قيل لما كان الصوم في هذه الايام منهيا
ومعصية كان النذر كالنذر بالزنا وقتل النفس وضرب ابيه وامه فلا يلزم
قلت هذا المذكور في الافعال الحسية الغير المشروعة باصلها واما الصوم
في هذه الايام ليس بمعصية ذاتا بل هو طاعة وقربة ومعصية متعلقة بترك
الضيافة فالنذر صحيح من حيث انه قربة وطاعة وليس فيه معصية لانه لم يلزم
ترك الضيافة لان الاجابة صحيحة بالقضاء قوله او نقول الى نقول في صحة النذر
به قوله انما هو باعتبار الجهة الاولى اي باعتبار جهة الطاعة اقول فيه بحث
لانه اذا اعتبر في فعل واحد جهتان احدهما مشروعة باصلها والاخرى بوصفها
يجوز الشروع فيه لان الجهتين متغايرتان كما سبق الا ان نقال الكلام
في انعقاد النذر لا في شروع فعله قوله حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه
فقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره اقول وجهه انه صرح في النذر بما هو منهي عنه
نصا فلا يصح وهذا نظير المراة اذا قالت لله علي ان اصوم يوم حيضي لم يصح النذر

قوله في

قوله في ظاهر الرواية فقد روي عن ابي حنيفة انه اذا نذر بان قال لله علي صوم
النحر لا يصح رواه الحسن اقول فيه بحث لان شراح البزدوي قالوا الفرق على ظاهر
الرواية بين نذر المراة وبين نذر يوم النحر ان صوم يوم النحر مشروع باصله
فصح النذر وان صرح بالمنهي عنه في نذره واما نذر المراة وهو الصوم مع الحيض
فغير مشروع اصلا لان الطهارة عن الحيض واجبة اجماعا انتهى كلامهم فاذا
كان الفرق في ظاهر الرواية على هذا الوجه فكيف يصح قوله لم يصح نذره
في ظاهر الرواية قوله بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر اي يعني يصح النذر
بذكر الغد اذا كان الغد يوم النحر لانه لم يصرح بنذر المنهي عنه نصا فصار هذا
نظير المراة اذا قالت لله علي ان اصوم غدا وكان الغد يوم حيضها صح النذر
كذا في شروح البزدوي قوله والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة اي اقول
لما فرغ من الافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها
فاسدة شرع بالافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة
بوصفها ناقصة كالصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها لانها مشروعة
باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا تتوحد
بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصار الصلوة ناقصة لا فاسدة
كذا في الكبرى قوله ناقصة ايضا اي ناقصة كالصوم في الايام المنهية
قوله لكنها دونه اي لكن الصلوة في النقصان دون الصوم اقول ادون نقيض فوق
ولها معان احدها من ظروف المكان المبهم لاحتمالها الجهات الست
وهذا ليس بمراد هنا وقيل هو ظرف يدل على السفل في المكان او المنزلة
كقولك زيد دون عمرو اي في الشرف وهذا هو المراد ويؤيده تفسير المص بقوله

اى ادنى مرتبة فى النقصان فللاعراب فيه لغتان احديهما اعرابها كاعراب
الموصوف والثانية ابقاؤها على اصلها من الظرفية وعليها قوله لكونه دونا دون ذلك
قرئ بالرفع والنصب الثانية كونها اسما نحو من دونه والثالثة صفة نحو هذا
الشئ دون اى ردى وفى النحو تفصيل لها لكن لا يساعده المقام قوله
اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام او قال فخر الاسلام دونه
بالادنى بحسب المعنى لان اصل النقصان لما وجد فيهما وكان نقصان الصوم فوق
نقصان الصلوة مرتبة ونقصان الصلوة دونه فصار نقصان الصلوة ادنى
مرتبة منه وهذا موافق لما قاله الزمخشرى معنى دون ادنى مكان من الشئ
او يستعمل للتفاوت نحو زيد دون عمرو انتهى وقال الزركشى وهذا دون ذلك
اى اقرب منه ودونك هذا اصله خذه من دونك اى من ادنى مكان منك
فاختصر انتهى فانت عرفت تفسير دون بالادنى مطردا اما بحسب المعنى او
بحسب الاختصار قوله لكونه معيارا له وجودا اى لكون اليوم معيارا
للصوم وجودا لان الصوم لا يقوم ولا يوجد الا باليوم كاملا حتى اذا اكل
فى جزء من اليوم لا يكون صوما بخلاف الظرف قوله او مذكورا فى حده تعقلا اى
عطف على قوله معيارا اى او لكون اليوم مذكورا فى حد الصوم تعقلا لان تعريف
الصوم ترك المفطرات الثلث من الفجر الى الغروب والصواب ترك قوله تعقلا لان
الوقت داخل فى التعريف قال فخر الاسلام الصوم يقوم بالوقت ويتوقت
انتهى وقال الشراح ان الصوم يقوم بالوقت لانه جزء من اجزاء الصوم وداخل
فى حد الصوم ولهذا لو صام الليل لا يجوز مع ان الامساك عن المفطرات الثلث
موجودة فى الليل لعدم بياض النهار فثبت ان الصوم يقوم بالوقت ويتوقت به انتهى
فالاولى ان يقول او مذكورا فى حده كما قال فخر الاسلام قوله اكثر خبران قوله لكونه ظرفا لها

فقط

فقط اى لكون الوقت ظرفا للصلوة لان الصلوة لا توجد بالوقت بل بالمصلى
لانها قائمة به ولا اتصال لها بالوقت الا من حيث انه ظرفها واتصال الظرف
بالمظروف من حيث المجاورة لا من حيث الوصف كالمعيار لان اتصال
الصوم باليوم من حيث الوصف لانه جزء من اجزاء الصوم وحده وان كان
اليوم للصوم ظرفا فى الصورة لكنه وصفه والوقت ظرف لها فقط وليس
كالوصف فظهر من هذا التحقيق حسن قوله فقط والا فلا وجه له قوله فتاثير
نقصان اليوم فى الصوم اشد من تاثير نقصان الوقت فى الصلوة اى النقصان
فى ذلك اى اذا كان الصوم يقوم بالوقت ويتوقت به فاذا اثر فساد الوقت
فى الصوم من اثر فساد وقت الصلوة لازدياد اتصال وقت الصوم بالصوم
قوله ولذا اى ولكون تاثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تاثير نقصان
الصلوة قوله فسد الصوم اى فصار الصوم فاسدا فلا يضمن بالشروع
لان بمجرد الشروع فى الصوم صار مرتكبا بالمعصية لانه يوجب الاعراض عن ترك
الاجابة فما ادى بطريق المعصية اذا قطع لا يجب حفظه وصيانته بطريق القضاء
قوله لا الصلوة اى لا تفسد الصلوة بل تكون ناقصة لان الصلوة لا توجد
بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة
كذا فى البزدوى قوله واذا لم تفسد فتضمن بالشروع فى تلك الاوقات
اى لان بمجرد الشروع فى الصلوة لا يصير مرتكبا للمنهى عنه لان بمجرد الشروع
فيها لا يكون صلوة لانها مركبة من اجزاء مختلفة فلا يكون لكل جزء منها
حكم الكل كالادمى مركب من اجزاء مختلفة لا يكون لكل منها حكم الكل بخلاف
الصوم فانه مركب من اجزاء متجانسة كالماء والهواء فيطلق على جزء منها
حكم الكل كالقطرة من الماء والذرة من الهواء فيكون فى الصوم مرتكبا بالمعصية

بالشروع فلا يضمن بخلاف الصلوة الا ترى ان الحالف يحنث بمجرد الشروع
في الصوم ولا يحنث بمجرد الشروع فيها لان الصلوة في الشرع لا تكون بركعة
واحدة بل بالركعتين فكيف يكون بمجرد الشروع فيها اقول هذا الوجه
في الوق اولى مما قاله صاحب الكشف ثم قال توضيحه ان في الصلوة يمكنه الاداء
بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا الزمته
بالشروع وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه
بالشروع انتهى فتامل في وجه الاولوية قوله نظرا الى جهة دنوها اى علة النقصان
والضمير راجع الى الاوقات انت عرفت ان الصلوة لا توجد بالوقت بل المصلي
لانها لا اتصال لها بالوقت الا من حيث انه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف
من حيث المجاورة لا من حيث الوصف كالمعيار كما سبق قوله وانما قال
تقضى ولم يقل فلزم الخ كما قال فخر الاسلام وتضمن الصلوة بالشروع ويضمن
الصوم بالشروع قوله نظرا الى جهة نقصانها في نفسها اى نقصان الصلوة
في نفسها لا نظرا الى جهة دنوها من الصوم لان الامر المطلق للصلوة يقتضي
الحسن الكامل والصلوة الكاملة انما يكون باوقات غير منهية لان الوقت
وصف الصلوة فلا يتادى بها الكامل لفوات الوصف لان الامر راجع الى
نفس المامور به اصلا او وصفا ولهذا لا يصلح للقضا قوله والصلوة في تلك
الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما في الارض آه اقول
هذا جواب سوال مقدر تقديره ان النقصان لا يمنع الجواز لا في الاداء ولا في القضاء
بان ترك فاتحة او واجبا في الاداء او في القضاء يخرج عن العهدة سواء كان
ساهيا فينجبر بالسهو او عامدا فلا ينجبر فوجب ان يتادى به الكامل كما يتادى
الكامل بالصلوة في الارض المغصوبة فاجاب بقوله والصلوة في تلك الاوقات

فوق

فوق ما في الارض المغصوبة فلا تصلح للقضاء ويصلح له ما في الارض المغصوبة قوله
فوق ما اى فوق نقيض دون وفي الاعراب نظيره الا انه هنا مبني على الفتح فقط
لان فوق مضاف الى ما لا يتمكن الاعراب فيعوض البناء على الفتح نحو مثل ما وغيره
وحينما وفوق ما نظيرها هكذا حقق ابن يعيش في شرح المفصل قوله
الكائنة صفة الصلوة ومتعلق قوله في الارض وحذف الموصول مع بعض الصلة
وان لم يجز عند النحويين لكنه يجوز عند حذاق المتاخرين كما قيل في اول المفتاح
ان القسم الاول في المعاني اى القسم الاول الكائن في المعاني وفي التلخيص
الفن الاول في المعاني والثاني في البيان والثالث في البديع قوله لان النقصان
الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق اى كما سبق في قوله وذا ينفك
عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي
او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الاوقات المكروهة لان
نقصانها في السببية الخ قوله بخلاف النقصان الناشئ من الزمان اقول الاولى
ان يذكر قوله كما سبق بعد قوله بخلاف الزمان او لم يذكر قوله بخلاف الزمان
لانه معلوم فلا ينبغي اثباته بمثل هذا المختصر قوله انما يمنع القضاء اى انما يمنع النقصان
القضاء اذا كان لفوات وصف داخل تحت الامر وذلك اذا كان راجعا
الى المامور به اصلا او وصفا قوله اذا كان راجعا الى نفس المامور به
اى اذا كان النقصان راجعا الى نفس المامور به فلا يصلح للقضاء لانه اذا
رجع اليها يكون المامور به ناقصا في نفسه فلا يتادى الكامل بالناقص لان الذي لزم
كاملا لا يؤدى ناقصا حاصله النقصان اذا كان لفوات وصف كان
داخلا تحت الامر فيمنع الجواز ولا يتادى به الكامل كالاعمى في تحرير الرقبة
فان فوات البصر يوجب النقصان لان وصف البصر داخل تحت الامر لان الرقبة الكاملة

يقتضي الكمال وكذا نقصان الصلوة في الاوقات المكروهة داخل تحت الامر
لان امر الصلوة مطلقة كاملة فيقتضي الحسن الكامل وهو الصلوة الكاملة والوقت
سببها فنقصان السبب يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة لانها
صفة المصلي والوقت راجع اليها لانه سببها فيمنع الجواز ولا يتادى به الكامل
قوله اصلا او وصفا تمييز ان للرجوع قوله واما ما لم يدخل تحت الامر اي واما
النقصان الذي لم يدخل تحت الامر وصفا قوله فنواته لا يمنع اي فوات
ذلك نقصان الوصف الذي لم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلوة
في الارض المغصوبة لانها مشروعة باصلها ووصفها لكن جاورها وصف القبيح
الذي ليس بداخل تحت الامر لان شغل المكان صفة الشاغل وهو المصلي
وليس بسبب راجع الى نقصان المامور به وصفا فلا يدخل تحت الامر بالصلوة
فلا يوجب نقصان المامور به فيجوز القضاء قوله اي لا يمنع القضاء لانه
لا يخل بالمامور به وهو الصلوة اقول حاصل الفرق بين ظرف الزمان وهو
وقت الصلوة وبين ظرف المكان وهو الارض المغصوبة ان الوقت
ليس باصل ولا وصف لها لانه ليس معيار لكنه سبب فنقصان السبب
يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة الكاملة فيكون النقصان داخلا
تحت الامر لكونه راجعا الى نفس المامور به وصفا فيمنع القضاء لئلا ينتقض
المامور به واما المكان فليس بسبب ولا وصف فلا يكون ناقصة بل
مكروهة بمجرد النهي ولهذا يجوز القضاء في المكان لا في السبب والفرق الآخر
ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة بسبب شغل الارض وهو صفة الشاغل
وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية قائمة بالمصلي فلا يكون الشغل صفة
للصلوة ولا يرجع الى صفة الصلوة والا يلزم المحاليين قيام الوصف بالوصف

وقيام الوصف لواحد بمحلين بخلاف النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة
فتامل قوله ثم الوقت في الصلوة الخ اقول هذا جواب سوال مقدر من وجهين
احدهما ان يقال فساد ظرف الزمان لما اثر في المظروف لانه مجاور كان
ينبغي ان يؤثر فساد ظرف المكان في الصلوة في الارض المغصوبة حيث
لا يتادى به الكامل وثانيهما ان يقال لما لم يؤثر فساد ظرف المكان في المظروف
حيث يتادى به الكامل كان ينبغي ان لا يؤثر فساد ظرف الزمان ايضا
حتى لا يمنع القضاء ايضا فاجاب بقوله واما ما لم يدخل الخ قوله بالدلائل
القاطعة اي بالنصوص القاطعة كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا اقول فيه بحث لان الاوقات اسباب في حق الفرايض
كما عرف في باب بيان الاسباب دون النوافل مع ان بالشروع في التطوع
يلزم القضاء فكيف يكون الوقت في القضاء في التطوع بالنصوص قلت
ان النوافل تابعة بالفرايض فيصلح الوقت سببا لها بالشروع ويلزم
القضاء فيكون وقتها بالدلالة القطعية لان النوافل لا تجوز بالاوقات المنهية
وبعد العصر والفجر بنص الحديث فيكون بالدلايل القاطعة بخلاف المكان
قوله فنقصانه يمنع القضاء اي نقصان الوقت الذي ثبت دخوله
تحت الامر بالدليل القطعي لكونه سببا يمنع القضاء اقول هذا مخالف لما ذكر
في نوادر صلوة المبسوط ان من شرع في صلوة التطوع في وقت مكروه
وافسدها فقضاها في وقت آخر مكروه يجوز انتهى وكذا مخالف لما ذكر في
شرح البزدوي ايضا ان الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر وفات الوقت
ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات
ويؤدي بصفة النقصان انتهى والجواب ما قاله فخر الاسلام اذا فات العصر اصلا

اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال
فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر
ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها
في وقت الاحمرار لان هذا لا يروى انتهى اي لا يروى عن السلف
مثل ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله واختلف المشايخ فيه قال ابو اليسر
يجوز واكثر المشايخ على انه لا يجوز وجه الجواز انه يجب بالسبب الناقص
فيؤدي بصفة النقصان فاذا عرفت هذا فاعرف ان ما ذكر في المبسوط
وشرح البزدوي بناء على قول ابي اليسر وقول المص ولا يصلح في الاوقات
المكروهة بناء على قول فخر الاسلام واكثر المشايخ فخذ جوابا هذا امكن
من الشاكرين قوله بخلاف المكان فيها اي بخلاف نقصان المكان
في الصلوة لانه ليس بوصف ولا سبب فلا يكون داخلا تحت الامر لانه
ليس ثابتا بالدليل القطعي بل باخبار الاحاد لان النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة ثبت باخبار الاحاد بطريق الزيادة فلا ينتقص المامور به كما
قوله فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا الخ نفي ان النقصان
ليس على الاطلاق بل مخصص بنقصان راجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا
قوله تذنيب بلا تنوين او خبر مبتدا مقدما او مؤخرا قوله شبه بالتشديد
قوله بالبحث عن ان كلا منهما الخ الباء متعلق بتعقيب وضمير منهما راجع
الى الامر والنهي قوله بالتذنيب متعلق بشبه قوله وهو جعل الشيء
ذنابة لشيء اخر الذنابة بالكسر والضم الموضع الذي ينتهي اليه شيء والمناسب
بقول المص شبه بتعقيب مباحث الامر الخ ان يقول وهو جعل الشيء ذنابا لان الذناب
بالكسر عقب كل شيء او يقول جعل كل شيء ذنابا لشيء اخر لان الذناب التابع

وهذا

وهذا مناسب لتعليله بقوله لكونه تتميما الخ فتامل قوله لكونه تتميما لها متعلق
بها الخ اللام متعلق بجعل والضمير راجع الى البحث والضميران في بها ولها عائدان
الى مباحث الامر والنهي قوله وان اورده الخ وصلية والضمير راجع
الى التعريف التذنيب باعتبار المعنى قوله يستلزم تحريم ضده لان وجوب الشيء
يدل على حرمة تركه لان الامر مختص عند الاصوليين بالوجوب فيستلزم الضد
تحريما لانه باء واما من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها كذا في التلويح وبيان كون الامر ضد النهي لان من حكم الامر
وجوب الامتثال وهو الطاعة وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية
او هو الاقدام على ترك الفعل وهذا موجب حقيقة فبين كون الفعل طاعة وكونه
معصية قضاء لان الفعل فيهما امر وجودي ان بينهما غاية الخلاف وهذا
موافق لاصطلاح المتكلمين ويجوز ان يقال يستلزم تحريم تنافيه لان
حكم الامر يقتضي المشروعية وان يصير الفعل خلاف موجبه معصية فبين المشروعية
والمعصية تناف لان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين
اللامعصية والمعصية تناف كذا في الكشف فالاولى ان يقول تحريم ضده
وتنافيه او ان يقول تحريم تنافيه لان صاحب البرهان قال المنافاة جنس
يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرهما انتهى ويؤيد هذا البعض نسخ فخر الاسلام
حيث قال لدخوله تحت التنافي ولم يذكر التضاد واعلم ان العلماء اختلفوا
في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهوم
للقطع بان مفهوم الامر مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع
بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين
اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فمنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد كالحركة

والسكون ومنهم من قال اذا تعدد يكون نهيا عن واحد غير معين قوله
كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به اقول الحق ان الكفر ضد
للايمان لان الكفر عرض واحد يعرض للانسان ويوصف باليهودية
والنصرانية وغيرها كالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث
ومصنوع وعرض وصفة ولون اولان الكفر جنس وهذه الصفات
انواعه كاللون الذي يدخل تحته البياض والصفرة والسواد فهذه صفات
راجعة الى الذات لان النفاق واليهودية والنصرانية راجعة الى الذات
لامعان زائدة عليها لان هذه صفات اضافية واسما نسبية
والصفات الاضافية ليست بمعان زائدة قائمة بالذات كما في لفظ
الاب والابن والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة
لامجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معان قائمة بالذات
زائدة عليها بل علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى فلا يكون
هذه الصفات صفة قائمة بالذات بل صفة للكفر راجعة الى الذات
فيكون الكفر ضد الايمان لا هذه الصفات كذا في الميزان والكشف
ويؤيد هذا ما قال التفتازاني في التلويح لكن التحقيق ان الامر بالايمان يوجب
حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونهما من افراد الكفر انتهى فيكون الكفر
ضد الايمان فيكون له ضد واحد لا اضداد فان قيل يلزم من هذا الجواب
قيام العرض بالعرض وقيام العرض بمحلين قلت انت عرفت ان هذه الصفات
راجعة الى الذات بواسطة كونها صفة الكفر الذي جنس او عرض
للذات لا صفات قائمة بالعرض ولا بالمحلين بل صفة اضافية كذا
في الكشف ملخصا قوله وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به الخ يعني الامر

بالشيء يستلزم تحريم ضده ان فوت المقصود به سواء كان له ضد واحد او
اضداد وسواء قصد به تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء
في المحيض فان معنى النهي وهو ضد الامر مقصود بالامر ههنا لان معنى الاعتزال
عن الشيء كف الزوج عن الوطي في حالة الحيض فيكون النهي مقصودا به فان
قيل النهي عن الافعال الحسية قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف
فكيف تحريم ضده مقصودا به لان امر الاعتزال مقيد بالمحيض والنهي
في الافعال تقتضي دوام الحرمة في النهي قلت نعم الا اذا قام الدليل على خلافه
كالوطي في حالة الحيض فانه منهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو
اذى لا لذاته ولهذا يثبت الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان
وسائر الاحكام يثبت عليه كما سبق قوله اولا كالامطار للكف الدائم آه
اي او لم يقصد بالامر وهو قوله تعالى فليصمه في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
الاية تحريم ضده وهو المفطرات الثلث حاصله ان معنى الامر في الصوم كف
المرء عن المفطرات وهي الاكل والشرب والوقاع والافطار ضد المأمور به
والامر يقتضي الكف عن المفطرات في اول الشهر الى نحوه متصلا واحدا
مع ان الافطار حلال في الليل فلا يقصد بالامر تحريم ضده وهو المفطرات
قوله المستفاد صفة الافطار الخ حاصله ان الليل داخل في الشهر لكن الصوم
مختص ببياض النهار فلا يكون الليل داخلا في الشهر في الصوم بدلالة قوله
اتموا الصيام الى الليل قوله وان لم يفوته اي وان لم يفوت ذلك الضد
اي النهي المقصود قوله اي اللازم هو الكراهة لان الثابت بمقتضى الامر
لما لم يفوت المقصود به نقول بكراهة ملاحظة لظاهر الامر فان مشابهة المنهي عنه
يوجب الكراهة كذا في التوضيح قوله لان الفروق تندفع بها الخ اي خروج الحرمة

اللازمة من النهي الثابت بالامر من حيث انه ضد للنهي تندفع بسبب صرف النهي
الى الكراهة لان الضد ليس بمفوت لرفيندفع عن النهي عنه الذي اضيف اليه النهي
بسبب تعلق النهي الى الظرف المجاور الذي يلزم منه الكراهة لانه ليس باصل
ولا وصف فلا يكون باطلة ولا فاسدة بل مكروهة فتندفع خروج الحرمة
التي يلزم من النهي لان النهي والتحريم واحد وموجبه الحرمة كذا في الميزان فيبقى
المامور به مشروعا فلا يفوت المقصود به ويمكن دفع الكراهة ايضا
الا ترى ان النهي عن الصلوة في ارض مغصوبة متعلق بما ليس بوصف
للصلوة وهو الشغل بمال الغير وذا ما ينفك بان يلحقه اذن مالكه او
ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال وهذا في الظرف المجاور المكاني
وكذلك في الظرف المجاور الزماني لان البيع وقت النداء متعلق بما ليس
بوصف له لان النهي عن البيع بسبب ترك السعي وانه ليس بوصف الا ترى
ان البيع يوجد بلا ترك السعي بان يتبايعوا ساعين فيندفع الكراهة
ايضا وكذلك ترك السعي بلا بيع بان يقفوا في الطريق فارغين عنه
فلا يكون النهي للوصف اللازم فثبت انه كان لامر مجاور فاوجب الكراهة
دون الفساد فلم يفوت المقصود به قوله ثم ارفع راسك حتى تستوي قائما
اي القيام المامور به الى الركعة الثانية في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك
الخ اقول هذا ضعيف في التمثيل من جهتين احدهما ان صاحب الهداية
قال فاذا اطمان جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي
ثم ارفع راسك حتى تستوي جالسا ولو لم يستو جالسا وسجد اخرى اجزأه
عند ابي حنيفة انتهى وكذا في شروح الهداية انت عرفت هذه المسئلة
ان الامر بالشيء لا يستلزم تحريم ضده ان لم يفوت المقصود به لان ضد الامر

وثانيه

وثانيه لم يفوت المقصود وهو الصلوة لان النبي صلى الله عليه وسلم سمى
ما صنعه الاعرابي صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت
من صلوتك فلو كان ترك التعديل مفسدا لما سماه صلوة فلا يمنع مثل
هذا النقصان الجواز لا في الاداء ولا في القضاء كالصلوة في الارض
المغصوبة وثانيهما استدل ابو يوسف بحديث الاعرابي وهو قوله
عليه السلام حيث راه نقر نقر الديك قم فصل فانك لم تصل قال
نفي كونه صلوة بترك التعديل فكان الحديث مشترك الالزام من الوجهين
كذا في شروح الهداية فلا يصح الاستدلال به سواء كان جالسا او قائما
فان قيل ان صح رواية ما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلوتك
فلا يؤدي الى الكراهة فقط بل يجوز ان يكون ناقصة داخلة تحت الامر
لا مكروهة وكلا منافيها لا في الناقصة قلت الامر والنهي اذا لم يفوته المقصود
تعلق بالكراهة في الامر والسنة المؤكدة في النهي كذا في التنقيح ملخصا قال
في التمثيل قوله فانه لا يستلزم تحريم القعود الى قوله حرم القعود فيه
عبارة التلويح لكن هذا الحديث ليس بمذكور في التوضيح والتلويح قال
صاحب التوضيح والامر بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه
يكره انتهى اقول حاصله ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما
والا كان مكروها مثلا اذا تعين زمان المامور به فالصفة المفوت لم يكن
واما في ذلك الزمان كالامر بالصوم فان الكف عن المفطرات المقصود
بالامر وضده الاكل والشرب لا يتصور في زمان واحد وهو المعيار
لان اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متضادين او متجانسين
كالجلوسين في زمان واحد محال بخلاف الصلوة المامورة بالقيام كما صلوا

فانما لان ضد المامور به وهو القعود لم يفوت المقصود بالامر في الصلوة لان
الزمان فيها ظرف متسع لا تعيين فيه للزمان بعينه لا للصلوة ولا للقيام
فيها فيكون مكروها لا حراما لان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به
لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان اقول قول صاحب التنقيح لا تبطل
معناه لا تفسد لان عدم البطلان لا يوجب عدم الوجوب لان ترك
الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها كذا في التلويح قوله ولم تفسد اي حال
في الصلوة يعني لم تفسد الصلوة بترك القيام المامور به فيها لعدم تعيين
الزمان فان قيل النقصان اذا كان لفوات وصف كان داخلا تحت الامر
بمنع الجواز وذلك بان يكون راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا
وهذا كونك فيمنع الجواز قلت نعم لكن لا فوات للوصف فيها اصلا لجواز
ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان فينجبر به قوله والنهي عن الشيء يستلزم
وجوب ضده اي يقتضي وجوب الانتهاء من حيث انه امر بضده ففي
الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي كذا في الكشف فيفعل
الضد يكون واجبا ان فوت المقصود بالنهي حاصله اذا نهي عن الشيء
فعدم ضده ان فوت المقصود به فيفعل الضد يكون واجبا محصوله ان
وجد شرايط التناقض بين الضدين محرمة احدهما يوجب وجوب الاخر
لان حرمة الشيء تدل على وجوب تركه كما يوجب في الامر وجوب احدهما
حرمة الاخر لان وجوب الشيء تدل على حرمة تركه فهذا المذكور تلخيص التوضيح
والتلويح قوله كالنهي عن عزم عقدة النكاح تقتضي وجوب الكف الكالنهي
في قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح عن عزم عقدة النكاح اي اقول هذا
تمثيل للنهي عن الشيء يقتضي وجوب ضد المفوت لا نعم تقتضي الامر بالكف

لكنه

لكنه غير مقصود فيجري له داخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف كنه
وهو مقصود قوله لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك النوم حاصله
ان الكف عن التزوج داخل تحت النهي لان عدم الكف عن التزوج يفوت
النوم فوجب الكف الذي هو حكم النهي من حيث انه امر بضده فوجوب الكف
حكم الامر الثابت بالنهي كذا في الكشف قوله فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة
حاصله ان حكم النهي ومقتضاه من حيث انه امر بضده يكون مشابها
بالمامور فيحتمل الندب والسنة المؤكدة لان الضد لم يفوت عدم ذلك الضد
المقصود بالنهي بملاحظة نظائر النهي كان ذلك الضد مشابها بالمامور يوجب
كونه سنة مؤكدة لان ادنى المامور به ان يكون سنة مؤكدة قوله
فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه الضمير راجع الى المحرم والفاء
علة للاحتمال او تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا
وسنة مؤكدة لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم
ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت بالمقصود بالنهي اعني
ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيا من الرداء والازار
فيكون لبس الرداء والازار سنة مؤكدة لا واجبا وقوله فان المحرم
الى قوله لا واجبا عبارة التلويح بعينه قوله فيكون لبس الازار فان قيل
لا نعم ان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو واجب اجيب بانه
يجوز ان يكون بلا نواده واجبا كاكثر الثوب في الحجاز اما اذا انضم الى شيء
اخر كالا وام فلا يجب لان الستر يحصل بالاحرام فيكون لبس الازار سنة
مؤكدة لا واجبا وفي التلويح لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا
اخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم

من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد
لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من
ان الضد يكون وجوديا انتهى اقول فيه بحث لان عدم الترك مفوت
للمقصود بالنهي لا يفوت للبس الا ان يحمل اللام على التعليل لا على صلة
التفويت والصلة محذوفة كما قررنا **قوله** كما ذهب اليه صاحب التنقيح
والمنار حيث قالا ان لم يفوت عدم ذلك الضد فالنهي يقتضي كونه سنة
مؤكدة انتهى كلامهما ملخصين وانت ان عرفت مرجع الاقتضا الاستلزام كان
مقتضى الامر الحسن ومقتضى النهي القبح **قوله** لجواز ان يكون للضد جهة
ندبة او اباحة اي اللام متعلق بقوله لا يستلزمها هذا منع يكفي فيه الجواز
ولا وقوع يأتي بقوله فان الزنا مثلا اي **قوله** فان الزنا مثلا اي تنويع على طريق اللف
والنشر المرتب **قوله** فيلزم ما يلزم اي هذا احسن تعبير تحرزا عن التصريح
يعني يلزم ان يكون اللواطة ندبا وهذا باطل لم يقل به احد من اثنين وسبعين ملة
متفرقة قال اقول هذا لا يرد عليهما لان كون لبس الازار والرداء سنة مؤكدة
انما يلزم من مشابهة المامور ملاحظة لظاهر النهي لان النهي عن المخيط يوجب الكف
عن لبس المخيط لان حكم النهي امر بضده فيكون المحرم مامورا بغير المخيط وهو الاوام
وضده وهو الازار والرداء ليس بمفوت له بل مشابها للمامور فيثبت مشابهة
المامور في كونه غير مخيط يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة هذا التحقيق التوضيح
وشروح البزدوي واما في اللواطة فجهة الحرمة ثابت بدليل قطعي وهو قوله عليه السلام
لا تزن ولا تلط فكيف يكون ندبا بالمشابهة لان المحرم راجح على ان كلامنا
في النهي المطلق عن التصرفات الشرعية التي تقتضي قبح المعنى في غير المنهي عنه لا عن
الافعال الحسية التي تقتضي قبح المعنى في اعيانها بلا خلاف مثل الزنا واللواطة

والقتل وغيرها **قوله** وكذا عدم قربان المنكوحة اي تنويع لقوله او اباحة **قوله**
ليس بمفوت لتركه اي لترك الزنا **قوله** وهو مباح اي الواو حالية من التزوج
والضمير راجع اليه اقول لا يرد هذا ايضا لان كون فعل الضد سنة مؤكدة
ان لم يفوت المقصود لمشابهة المامور وفي فعل المباح لا يكون مشابها
بالمامور لان المامور اما مامور بامر الوجوب او بالندب والمامور بالاباحة
ليس بمامور حقيقة حتى يكون ضدا غير مفوت له وكلامنا في حكم ضد الامر
والنهي حقيقة لا في الضد المطلق قال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي
الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط
او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك وقال مشايخ سمرقند رئيسهم
الشيخ ابو منصور ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد
فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام والاختلاف
في النهي كذلك كذا في الكشف حاصله ان النهي عن الشيء ان لم يفوت عدم
ذلك الضد المقصود تقتضي الندب وكونه سنة مؤكدة الا اذا قام الدليل
على خلافه وان لم يكن التقدير هكذا فيرد على قوله فيحتمل ما يرد عليهما فتأمل

فصل اختلفوا في المطلق والمقيد هل هما خاص ام لا والصحيح انهما خاص
قوله كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين قال صاحب التنقيح
في الباب الاول اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او مع
قيد فمقيد او الشخص فعام وقال في التوضيح ان المطلق من اقسام الخاص لان
المطلق وضع للواحد النوعي انتهى اقول الاولى ان يقول كما صرح به فخر الاسلام
وغيره لان المنقول قوله قال فخر الاسلام الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وانقطاع الشركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد على وجه

لا يشاركه غيره وهو مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد به وفلان
خاص فلان اي منفرد به فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة
فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان بالنسبة الى الغنم والفرس والبقر فان
كلا من هذه الالفاظ خاص من حيث انه وضع لمعنى واحد وهو انه حيوان
ناطق او صاهل وجنس من حيث انه يتناول الواحد ويحتمل الكل وعند الحكماء
نوع من الانواع وان اريد خصوص النوع قيل رجل فانه نوع في لسان
الشرع وصنف عند الحكماء لانه خاص من بين سائر الانواع وان اريد به
خصوص العين اي خصوص الفرد بين الافراد بالاتفاق قيل زيد لانه خاص
من بين سائر الاعيان انتهى كلامه ملخصا وكذا المقيد مثل رقبة مؤمنة ورقبة
كافرة خاص لان كلا منهما خاص بالنسبة الى الافراد فان قيل ذكر كلمة كل في
التعريف مع انها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد وسمى
النوع جنسا والصنف نوعا مع انه لا بد في الجنس ان يشمل الانواع
قلت ان اهل الشرع لم يلتفتوا الى التفاوت بين الذاتي والوضعي الذي اعتبره
الفلاسفة ولهذا لم يذكره واحد وهم في تصانيفهم وانما يذكرون شيئا
يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا
عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم بدونها قال سيد الامام ناصر الدين السمرقندي
في اصول الفقه هذا الكتاب فهي لا يستعمل فيه صيغة التحديد في كل لفظ بل
يذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها بالكشوف والرسوم وقال
فيه في موضع اخر ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف
بها على معنى اللفظ كما هو اللائق واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم
ذكر كلمة كل في التحديد بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد

ولا

ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع
الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف
الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا
لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مثلا لو اشترى
كبشا فظهر انه غنم او جملا فظهر انه ناقة ينعقد البيع للتفاوت اليسير
في البهائم وكذا في الجواهر وحكموا تارة بكونهما نوعا للانسان لاشتراكهما في
الانسانية وتارة الى اختلافهما نظرا الى تفاوت الذكورة والانوثة
هذا تلخيص شروح البزدوي **قوله** وهو الشائع في جنسه يعني انه من الحقيقة
يعني ان المطلق خاص من الحقيقة من حيث انه لمعنى واحد كانسان ورجل
لان كلا منهما خاص وحصة من بين سائر الاجناس او من بين سائر الانواع
لان دلالة المطلق على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة
او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل
البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة
ما لا على جميع الرقبة ولا بعض المعينة **قوله** محتملة لحصص كثيرة صفة حصة
حاصله ان المطلق حصة واحدة خاصة من حيث انه وضع لمعنى واحد وحصة
واحدة محتملة للكثير من حيث انه يتناول الكل كما عرفت **قوله** لا يلتبس
بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة اي هذا التغير بحسب المعنى على انه
الظرف مستقرا اقول الاولى ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالشائع
بتقدير المضاف وهو شائع لان الاصل في الكلام عدم الحذف والتقدير ان
امكن المعنى وان لم يمكن وحذف الواحد الشائع اولى من حذف الاشياء
الكثيرة التي لا دلالة على حذفها حاصله ان المطلق لا يدل على الشمول الا بدلالة الشمول

نحو ان الانسان لفي خسر وكل نفس ذائقة الموت والنكرة اذا اتصل بها
دليل العموم وبيان هذا ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي
دليل العموم وذلك ضروري لا لمعنى في صيغة الاسم واما النكرة المثبتة فانها
تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الش فهي ص يوجب العموم ايضا
حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والسوداء
والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع
فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل وقلنا نحن هذه
مطلقة لا عامة لانها فرد يتناول واحدا دون وصف والمطلق يحتمل التقييد
وذلك نوع من العمل بالمطلق فصار نسخا **قوله** فخرج به العام اي خرج
بقوله بلا شمول العام لفظا ومعنى نحو الرجال والنساء وساير الجموع او معنى
لا صيغة مثل من وما والرهط والقوم والطائفة والجماعة لان كلا منها
فرد بصيغتها وجمع بمعناها فيدل على الشمول كذا في البزدوي وخرج ايضا
اسماء الاعداد لانها دالة على معدودات كثيرة شاملة لها **قوله** ولا تعيين
عطف على قوله بلا شمول اي وبلا لانه تعيين وتخصيص ببعض المراد **قوله**
فخرج به المقيد اي خرج بقوله ولا تعيين المقيد نحو رقبة مؤمنة لان الرقبة
مطلقة عندنا شايعة للمؤمن والكافر وبقيد المؤمنة تخرج الرقبة المطلقة
فالتعريف يكون مطردا ومنعكسا اقول فيه بحث لان المطلق فرد يتناول
واحدا على احتمال وصف دون وصف فيحتمل التقييد فاذا قيد بوصف
خاص يخصصه ببعض المراد عنه واما اذا قيد بوصف عام فيكون المطلق عاما
مقيدا فلا يخرج من التعريف لا بقوله بلا شمول ولا بقوله ولا تعيين كمطر عام
وخصب عام لان المطر والخصب مطلق وبتقييد عام يكون مقيدا عاما لان العموم

في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اذا عم
الاعيان ووسع البلاد فيكون المطر عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة كذا
في البزدوي فالاولى في تعريف المطلق ان يقول هو الدال على ذات الشيء
او حقيقته من غير تعرض لقيد وهو المختار عند الاصوليين او يقول هو الدال
على الماهية من غير تعرض الى الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة
وهو عند البعض لانه لا يرد عليهما ما يرد عليه لان تعريف العام هو الدال
على المسميات الكثيرة الغير المعينة فيخرج بقيد من غير تعرض عن تعريف المطلق
العام والمقيد لان فيهما تعرضا الى القيد اما في المقيد فظ واما في العام
فبقيد المسميات الكثيرة الخ فيكون المطر والخصب عامين بمعناهما وهو الحلول
بالامكنة والاعيان لا باسم جمعهما المطر والخصب ولاجل هذا الورود فسر
المصنف قوله بلا شمول اي بلا تلبس بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ
دفعا للورود فان قيل ان اسماء الاعداد كانت داخلة في تعريف العام
قلت نعم دخل اسماء الاعداد فيه فخرج بقوله الغير المعينة لان اسماء الاعداد
وان كانت كثيرة لكنها متعينة **قوله** كرقبة مؤمنة اقول رقبة كبقرة يطلق
على الذكر والانثى كقولهم شاة ودجاجة وحمامة واشباه ذلك فان العرب
اوقعت اسم الجنس المؤنث على المذكر وان كان حقيقيا واوقعت اسم الجنس
المذكر على المؤنث لانهم راعت اللفظ تارة والمعنى اخرى كذا قال ابن الحاجب
في اماليه قال صاحب الكشاف وابو حيان في البحر يستوي في اسم الجنس
المذكر والمؤنث ويقال دابة للمذكر كما يقال حمار وحمارة انتهى قال ابن الحاجب
من جنس جرى صيغة المؤنث على ما لم يكن وضعه لمذكر معين فظهر فرق
بينهما من حيث الاستعمال ومن حيث المعنى ولا يستدل على التانيث بقولهم

صلى الله عليه وسلم بعد ثبوت ان البغلة للذكر والانثى بتانيث كانت
والشهباء في قول ابو بان بغلة رسول الله كانت شهباء لانه استدلال
بمثل صفراء ولونها يكون البقرة انثى على انه قد نقل عن بعض العلماء انه قال سلوني
عم شئتم وكان ابو حنيفة حاضر الايشعر به فقال الانسان قل له ذكر كانت نملة
سليمان ام انثى فلم يجد جوابا ثم قيل لابي ح كانت انثى بدليل التانيث في قالت
نملة ولو كانت ذكرا لقال قال نملة انتهى كذا في برهان الزركشي والسيوطي
اقول ايراده بعلاوة في الجواب يدل على الضعف في الظاهر واما في الحقيقة
لو لم يحتمل الذكر كيف يسال ابو ح وكيف سكت بعض العلماء النقيح الجواب
والجواب لابي حنيفة بقوله لو كان ذكرا لقال قال نملة ليس بشيء لانه اسند الى ظاهر
فيجوز التذكير قوله وغيرها الضمير راجع الى المومنة قوله اذا ورد البيان الحكم
اي اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم قوله اي المطلق على اطلاقه اي جواب
فان لم يكن قوله مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا اي اطعم رجلا مطلقا اي سواء
كان غنيا او فقيرا صحيحا او مريضا واكس رجلا عاريا عن اللباس وهو الفقير
والمسكين قوله اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة يعني ان المقيد وهو رقبة
كافرة يوجب تقييد المطلق اعني اعتق رقبة بالمومنة لان النهي عن اعتاق
رقبة كافرة والامر باعتاق رقبة مومنة يوجب تقييد الرقبة بالمومنة ضرورة
لانه لا واسطة بينهما عندنا بخلاف المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين
فلا يوجب تقييد الا في بالذات قوله فان نفي تمليك الكافرة اي علة
لموجبا مقدرا في قوله او بالواسطة قوله وهذا اي نفي تمليك الكافر قوله يوجب
تقييد ايجاب الاعتاق اي يستلزم نفي تمليك الكافر نفي اعتاقها ضرورة ان
ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار

كقوله

كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك
القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد بالكافرة والمطلق انما قيد
بالمومنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد
موجبا فايجابه وان كان منفيا فنفيه وهنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب
الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة ونقل عن صاحب التنقيح ان معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بما قال المص هو الخارج عن الشيوع بوجه ما سواء كان هو المذكور
في المقيد او في غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده
بقيد ما فالتفصيل في شروح البزدوي والتلويح قوله حمل المطلق على المقيد اي
هذا جواب لقوله وان كان احدهما اي قوله وان الحادثة اي الحكم قوله ما ان
يختلف الحادثة اي ككفارة اليمين والقتل قوله فلا حمل عندنا اي لا يحمل المطلق على
المقيد عندنا يعني لا يحمل رقبة مطلقة في كفارة اليمين على رقبة مقيدة بالايمان
في كفارة القتل لان رقبة مطلقة لا عامة عندنا والمطلق يحتمل التقييد وذلك
مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا وقد جعل وجوب التحرير جزاء لامر اي شان
فصار ذلك سببا له فيتكرر مطلقا بتكرر سببه وهو ان تتكرر وجوب الصلوة
بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم بتكرر السبب من باب العموم فصار مقيدا
بالملك لاقتضاء التحرير الملك على جهة الخصوص ولم يتناول الرقبة الزمنة لان
الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه ذاتا الذي هو موجود بجميع
اجزائه فلم يتناول ما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن كذا في البزدوي قوله
خلافا للشافعي قال فخر الاسلام قال الشافعي ان النكرة توجب العموم حتى
قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والسواد والبياض
والكافرة والمومنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافر

مهنا بالقياس على كفارة القتل انتهى وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لشروح البزدوي
لكن لا بأس عدمها المقام **قوله** وان اتحدت الحادثة كصدقة الفطر من هنا
الى قوله لمخالفة المأمور به عبارة التلويح **قوله** فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب اي يكون دخول النص المطلق والمقيد على السبب
قوله فان الاول اي ان كان الاطلاق والتقييد في السبب **قوله**
فلا حمل اي لم يحمل المطلق على المقيد عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي
في الاسباب لانه يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا كذا في التوضيح
قوله خلافا له اي للشافعي في قوله فلا حمل **قوله** كوجوب الصاع في صدقة
بسبب الرأس مطلق في احد الحديثين هذا تمثيل لدخول النص المطلق والمقيد
على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان
يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد
قوله ومقيدا بالاسلام عطف على مطلقا يعني وجوب الصاع في صدقة
الفطر بسبب الرأس مقيدا بالاسلام في آخر الحديثين وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين **قوله** وان كان الثاني اي ان اتحدت
الحادثة ودخل نص المطلق والمقيد على الحكم لا على السبب حمل المطلق على المقيد
بالاتفاق **قوله** كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام في كفارة اليمين في سورة
المائدة **قوله** وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات عطف
بالجر على قراءة العامة وفي التنقيح مع قراءة ابن مسعود فالمال واحد **قوله**
لامتناع الاجتماع بينهما فان الحكم وجوب ثلثة ايام من غير قيد تتابع في قراءة
العامة وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلثة ايام متتابعات فالمطلق
يوجب اجزاء غير التتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه فيحمل المطلق على المقيد

لامتناع

لامتناع الجمع بينهما لكن هذا يخالف ما قال المص في تعريف القرآن وهو النظم
المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا انه قال خرج
جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الشاذة سواء
نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام
ثلثة ايام متتابعات اه فلا يكون قراءة ابن مسعود قرآنا حتى يلزم امتناع
الاجتماع بينهما ويحمل المطلق على قراءته بالاتفاق اقول اشار المص بهذا المثال
الى الجواب لان قراءة العامة ساكتة عن التتابع وقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه مشهورة بمثلها فيجوز الزيادة على الكتاب بطريق الشهرة فيكون
نصا في التتابع فيحمل المطلق الساكت على المقيد المشهور لاتحاد الحادثة
وكانا في الحكم دون السبب وانما قلنا بهذا المثال لان قراءة ابي في سورة البقرة
فصيام ثلثة ايام متتابعات شاذة لا يزاد بمثلها على الكتاب فان قلت
انا نحمل هذا المطلق على المقيد في كفارة القتل والظهار حيث شرط فيهما التتابع
في الصوم فلا يحتاج الى التكلف قلنا هذا لا يجوز لان كفارة اليمين في حادثة
وكفارة القتل والظهار في حادثة اخرى فلا يجوز الحمل ولهذا حملناه على مقيد
وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد
على الكتاب والشافعي لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير
المتواتر مشهورة كانت او غير مشهورة فان قيل يحمل المطلق على المقيد
عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات
فلم لم يحمل ههنا على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار قلت
ان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا واحدا واما اذا كان نوعين نوع مقيد
بالتتابع ونوع مقيد بالتفريق فلا يحمل لئلا يلزم ترجيح احدهما على الاخرى

ان صومى كفارة القتل والظهار مقيد بالتتابع والصوم فى الحج التمتع مقيد بالتفريق
ولهذا لا يحمل عنده كذا قال صاحب الكافى فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام
فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين الحديث اقول وجهه
ان الحديث المطلق وهو صم شهرين غير متواتر فيجوز الزيادة عنده على النص
الغير المتواتر بالمشهور وخبر الواحد قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا الخ اقول
هذا تعريض لصاحب التنقيح حيث قال هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا
نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا قوله
لان النكرة فى سياق النفى عام الخ سيأتى ذلك عند اتصال دليل العموم بها ان
النكرة فى النفى تعم بالاتفاق سواء دخل حرف النفى على نفسها نحو لا رجل فى الدار
او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا وفى الوجهين يثبت العموم
فيها ضرورة انتفاء لا لمعنى فى نفس الصيغة اذ هى لا تتناول فى النفى والاثبات
الا واحدا وذلك لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية هذه الحقيقة وهى موجودة
فى جميع الافراد وكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين
النقيضين اذ لو راى رجلا واحدا لا ينتفى رؤية تلك الحقيقة الا ترى لو قال
ما اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول
العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئى لا يناقض السلب الجزئى
ويؤيده ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شىء رد الله قولهم
بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول
العموم لما كان هذا ردا له فان قيل قد يصح الاضراب عنها باثبات التثنية
والجمع مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رايت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه
ولو كان موجبا للعموم لما صح بل رايت رجلين او رجالا فى ما رايت رجلا قلنا

نحن

نحن لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد
نفى صفة الوحدة لا نفى جنس الحقيقة كذا هذا ولذا تعم فى موضع الشرط كما يعم
فى النفى نحو من ياتينى بمال فله كذا لانه لا يختص بمال دون مال كذا فى الكشف
وانما قلنا ان النكرة فى سياق النفى تعم بالاتفاق لان النكرة فى الاثبات
اذا كانت مصدرا يحتمل العموم فانه لو قال لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا
ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة فكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلث
يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم فى الاثبات واما فى الاسم فلا يصح الا ترى
انه لو قال رايت رجلا كثيرا فلا يصح كما سبق فى اختصار الامر من المصدر قوله
لا مطلق الخ حاصله ان المص لم يقيد الحكم بكونه مثبتا كما قيد صاحب التنقيح
لان النكرة فى سياق النفى تعم وكلامنا فى حمل المطلق على المقيد لا فى حمل العام
على الخاص اقول الخ جواب هذا التعريض لان صاحب التنقيح نظر الى اصلها
لان النفى دليل العموم وذلك ضرورى لا لمعنى فى اصل صيغة الاسم وذلك
انك اذا قلت ما جاءنى رجل فقد نفيت مجىء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه
نفى الجميع فيصح نفيه بخلاف الاثبات لان مجىء رجل واحد لا يوجب مجىء غيره
لا صيغة ولا ضرورة كذا فى البزدوى ويمكن ان يقال المراد من المطلق هنا
ان يكون غير مقيد بقيد سواء كان عاما مطلقا اى ليس بمقيد او مطلقا
حقيقة فلا يحمل اتفاقا وهذا وجه وجيه ولاجل قيد الحكم بالاثبات ولكل وجهة
قوله والمعرفة ليست بمطلقة اقول هذا جواب سوال مقدر تقديره ان الكلام
فى حمل المطلق على المقيد اذا كان الحكم مثبتا لا منفيا سواء كان المنفى نكرة
او معرفة نحو لا تعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة الكافرة فلا يلزم العموم بوقوع
النكرة فى سياق النفى فاجاب بقوله والمعرفة ليست بمطلقة لان المطلق

لابد ان يكون نكرة والمعرفة خلاف النكرة فلا يكون مطلقة حاصله اذا دخل
لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد يكون من دلائل العموم
نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك السارق والسارقة
والزاني والزانية ومثاله قول علمائنا المراة التي اتزوج طالق كذا في البزدوي
فيلزم ما يلزم على الاول لان كلامنا في حمل المطلق على المقيد لا في حمل العام
على الخاص وان اريد المعرفة بعينها فلا يكون مطلقة لانها موضوعة لفرد غير متعين
والمعرفة خلافها اقول يمكن ان يقال ان دخول اللام على النكرة لا يمنع ان
يكون مطلقة اذا كانت اللام جنسا نحو قولهم فلان يحب الدينار والدرهم
فالمراد منه جنس الدينار والدرهم لا كل دينار الدنيا ودراهمها ثم اعلم
اختلف ائمة الاصول ان الجنس اذا دخلت لام التعريف كان اللام
لتعريف ذلك الجنس او لاستغراق الجنس وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته
قال بعضهم ان هذا الجنس يراد ويحتاج في استغراقه الى دليل واليه مال
ابو علي الفسوي من ائمة الادب وعلى هذا القول المحققون من المتاخرين
وقالوا هذا اللفظ كما تناول بحقيقته كل الافراد وتناول بحقيقته ادنى
الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل جنس عند عدم مزاحمة فرد اخر وبالمزاحمة
يصير بعضه فلما ساوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم ترجح البعض
بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى الادنى لتيقنه وهو الفرد ويحتمل الصرف
الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم انهم قالوا في قوله لا اشرب الماء ولا اتزوج
النساء ولا اشتري العبيد ان هذه الايمان يقع على الادنى مع احتمال الكل
ولا يقع على الكل الا بالنية حتى يحنث بشرب قطرة وتزوج امراة وشراء رقبة
ولو نوى الكل لا يحنث فان قيل انما لا ينصرف الى الكل للتعذر قلت التعذر

متعذر في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الادنى دون الاعلى كذا في الكشف
فان قيل ان الجمع لما صار جنسا واللام للتعريف فينبغي ان يكون المراد
كل الجنس لا الواحد ولا يحنث بتزوج امراة واحدة ولا بشراء عبد واحد
لانهما ليسا بجنسين كاملين بل هما بعض الجنس قلت جوابه ما ذكره فخر الاسلام
اذا دخل لام التعريف على الجموع يحمل على الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا
عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس لان فيه معنى الجمع بيانه ان لفظ الجنس
اذا اطلق على الجنس دخل فيه عدد الثلث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع فكان
فيه عمل بالوصفين ولو حمل على حقيقة الجمعية اعني الثلث بطل حكم اللام
بالكلية فصار الجنس اولى من ابقاء الجمع على حقيقته قال الله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد اي من بعد تسعة وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت
النساء او اشتريت العبيد فامراته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا
لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع
على الواحد على انه كل الجنس لا بعضه الا ترى انه لو لا غيره لكان كلا فان ادم
عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال وحوا كانت كل الجنس للنساء
فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فيكون الواحد كل الجنس فصار الجنس
مثل الثلثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس
واقعا على الواحد فصاعدا فصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل
على احتمال الكل انتهى ملخصا فثبت ان يكون المعرفة مطلقا كاسم الجنس
وهذا جواب وجيه لقول المص المعرفة ليست بمطلق واما وجه قول المص
حجة عامة المشايخ الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب فقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وصحة الاستثناء دليل الاستغراق وقوله

ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد
وهذا دليل الاستغراق ايضا كذا ذكر الاخفش وقوله ومن الارض مثلهن
وبهذا عرفنا كون الارضين سبعا وكذا استدل العلماء قاطبة بعموم قوله
والسارق والسارقة والزاني والزانية في ايجاب القطع والجلد على كل
السارق والزاني ومثل هذا كثير في القران وكذا اطبقوا ان الالف
واللام في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لاستغراق الجنس يعني جميع المحامد
لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى رد لهذا الاجماع وفي شروح الهداية اجوبة كثيرة
وجواب عن قول المتأخرين ان الواحد كل الجنس عند عدم مزاحمة فرد اخر
وبالمزاحمة يصير بعضه فانصرف البعض الى الادنى لتيقنه اه لكن الاسلم التعميم
قوله سواء اختلف الحادثة ككفارة اليمين والقتل يحمل عنده لا عندنا
قوله او لا اي لم تختلف الحادثة كصدقة الفطر **قوله** او كانا في السبب
اي سواء كان الاطلاق والتقييد في السبب كسبب الرأس مطلق
في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر لم يحمل عندنا ويحمل عنده **قوله**
او في الحكم اي سواء كان الاطلاق والتقييد في الحكم في صورة اتحاد الحادثة
يحمل بالاتفاق **قوله** لان الناطق بالقيد الذي هو المقيد اقول هذا تعقيد لان الذي
صفة الناطق لا صفة القيد والمعنى ان المقيد ناطق بالقيد لان الشيء لا يكون
مقيدا الا بالقيد فيكون ناطقا به **قوله** اولى من الساكت عن القيد الذي
هو المطلق انت عرفت ان الذي ايضا صفة الساكت والمعنى ان المطلق
ساكت عن ذكر القيد والا يكون مقيدا وجه الاولوية ان المطلق ساكت
عن القيد والسكوت عدم والقيد وجودي والوجود راجح على العدم فيكون
اولى **قوله** قلنا في جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقية اه اقول هذا التغير

جواب التفتازاني وفي التلويح انه قال وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون
اولى عند التعارض لان القول بالموجب عبارة عن تسليم الدليل مع منع انه
فيما ادعى الخصم وقال بعضهم القول بالموجب بفتح الجيم وهو التزام ما يلزمه المعلل
بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود لكن المص لم يقل وجوابه القول
بالموجب بل قال اي الترجيح بالناطقية لانه يرد على ظاهر جواب التفتازاني
ما لم يحمل مع التعارض كما في الحديثين لان في الحديثين اتحاد الحكم والحادثة
مع التعارض فكيف يكون تسليم الدليل عند التعارض وهذا مراد التفتازاني
قول صاحب التوضيح ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة
ايام متتابعات عن ظاهره وفسر بقوله اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا
دخلا في الحكم واتحدت الحادثة انتهى تعريضه قوله كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات
لان المطلق والمقيد في هذا المثال دخلا على الحكم دون السبب فيكون قيدا
بقوله الا في اتحاد الحادثة فيقيد بقيد دخولهما على الحكم دون السبب **قوله**
مع كونهما في الحكم دون السبب اقول هذا القيد ان تعريض على صاحب
التنقيح لانه لم يذكر مع انه لا بد منه في التعارض وجوابه ما ذكرنا ان قوله كما
ذكرنا في ثلثة ايام قيد دخولهما على الحكم دون السبب **قوله** لامكان العمل بهما
في غيره اللام متعلق بقوله مع كونهما في الحكم اي لامكان العمل بالمطلق والمقيد
في غير الحكم اي في دخولهما غير الحكم كدخولهما بالسبب كما في الحديثين مع اتحاد
الحكم والحادثة لا يحمل المطلق على المقيد فيعمل بهما **قوله** للقطع الى قوله لم يكن
الكلامان متعارضين عبارة التلويح قيل ولئن سلم التعارض فلا نسلم هذا
معارض بالعدد بيانه ان التعارض انما هو بالرقبة الكافرة والمطلق ناطق
بها لتناول الاطلاق عليها والمقيد ساكت عنها **باب الفاظ العموم**

قوله فلفظا احترز به عن المعنى والمراد لفظ موضوع عند البعض ومخرج ما يدل
بالطبع ايضا وعند البعض لم يشترطا الوضع لان عموم النكرة ليس من الوضع بل
بالفروع واليه مال المص لان فخر الاسلام نص في البزدوي وشرح التقويم ان
النكرة المنفية وغيرها لفظ عام واما من قيد بالوضع فقال الحد لبيان الحقيقة
والنكرة المنفية يصدق عليها حد المجاز فيكون عاما مجازيا فان رجلا في قوله
ما رايت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له بعلاقة وهي العموم بقرينة النفي كما اريد
بالاسد الرجل الشجاع بقرينة الرمي الحمام وقد نص عليه ابن الحاجب في اصول الفقه
وشراح البزدوي قوله لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ اي اللام متعلق
بقوله احترز يعني تخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض اللفظ
دون المعنى في الصحيح قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا
يتصف به اي المراد ببعض المشايخ القاضي الامام ابو زيد قال ان المعنى
يتصف بالعام عنده كما تصاف اللفظ به في قولك الشيء عام لان الشيء
لفظ عام لانه اسم لكل موجود وكذا قولك مطر عام اذا عم الامكنة فيكون
عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لا باسمائها بجميعها المطر بخلاف الشيء لانه لفظ
عام بجميعها فانه يشتمل الارض والسماء والانس والجن وغيرها فيدخل المحال
المختلفة تحت عموم اللفظ بلا واسطة معنى يحل محال كثيرة بخلاف معنى المطر
لانه لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر بواسطة معناه وحلوله
بها لا بلفظه لانه لا دلالة له على المحال الكثيرة لانه اسم جنس كذا في شروح البزدوي
وفيها ايضا لما راى فخر الاسلام دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام
ولا مدخل له في التوزيعات لكونه مجازا لم يتعرض في تعريفه لهذا قال في تعريفه هو
كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى وقال في قوله لفظا او معنى هو

تغير

تغيير الانتظام يعني ذلك اللفظ ينتظم مرة لفظا نحو زيدون ونحوه ومرة
معنى نحو من وما ونحوهما والعموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل
الامكنة وخصب اي عم الاعيان والبلاد انتهى ملخصا قوله يوصف بالعموم
حقيقة اي يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اي عم الاعيان ووسع البلاد
قوله خرج به اي خرج بقيد يستغرق العلم سواء كان علم شخص او جنس
لانه خصوص فرد من بين الافراد بالاتفاق نحو زيد لانه خاص من بين سائر الاعيان
قوله واسم الجنس لان رجلا مثلا يصح لكل ذكر بلغ حد البلوغ من بني ادم
لكنه ليس بمستغرق في الاثبات بل موضوع لفرد غير معين يتناول جنسه
على سبيل البدلية لا على الاستغراق قوله والتثنية اي خرج بقوله
يستغرق التثنية ايضا فانها ليست بعامة بل مثل سائر الاعداد في الخصوص
واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد احترز
عنها ايضا بقوله فصاعدا كذا في الشرح وقال بعض الفقهاء انها عامة في الوصايا
والجماعات وحكاية النفس قوله والجمع المنكر لانه شرط الاستغراق فيكون
واسطة بين الخاص والعام اقول هذا مذهب عامة الاصوليين في الجمع
القلة لان جمع القلة عندهم اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة
وما دونها وكذا عند النحويين قال امام الحرمين قول النحاة جمع القلة للعشرة
وما دونها انما هو في النكرة انتهى واختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا وفخر الاسلام
رد قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان جمع قلة او كثرة واثبت
في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة
وفي غيره يكون العموم من ثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم
عند فخر الاسلام الاستغراق وتبعه صاحب التنقيح في اول كتابه بل العام عنده

هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك بينها سواء وجد فيه الاستغراق

اولا فالجمع المنكر عام عنده وعند بعض المشايخ فيظهر ثمرة الخلاف في العام

الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا

يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية كذا في الشروح فان قيل قال فخر الاسلام

العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات

والمشركين والمشركات انتهى اللام في هذه النظاير تقتضي ان يكون قوله

كل جمع مقيدا باللام قلت اللام في هذه النظاير لتحسين الكلام كما في قوله

ولقد امر على اللئيم يسبني فالمراد هاهنا الجموع الكثيرة لا المعرفة باللام فانه

كلامه ياتي في الجمع بعده ولهذا ذكره هذه النظاير في شرح التقويم والميزان

منكرة مثل رجال ونساء كذا في الكشف **قوله** فلا يخرج نحو السموات لان

المراد باستغراق مسميات غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة

على الانحصار وان كان منحصرا في سبع في الواقع عند اهل الشرع وتسع عند الحكماء

فيدخل في العام السموات كما سبق في اول الكتاب في تقسيم اللفظ الى الخاص

والعام والمشترك **قوله** ويخرج اسماء العدد لانها منحصرة في عدد معين

وان كان كثيرا لكنه يتحقق بحصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل

تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ الشيء موضوعا

لكثير محصور ولفظ الالف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة

ان الاول عام والثاني اسم عدد كذا في التلويح اقول هذا الدليل لا ينفع الخصم لانه

تعليل بعد الوقوع الا ان يقال مراده ان اسماء الاعداد من باب الخاص

لان دلالتها دلالة الخصوص دون الشمول وهذا معنى تفسير قوله اي لم يوجد

في اللفظ ما يدل على الحصر انت عرفت ان دلالة الحصر يوجد في لفظ اسماء العدد

فيخرج فيه بحث لان المراد لا يدفع الايراد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز

عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا

انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح

الاسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار

صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة

الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت اسماء العدد في الحد واحتاج اخراجها

الى قيد غير محصور كذا في التلويح **قوله** والجموع المعهودة اي يخرج عن الحد

الجمع الذي صار علما نحو عرفات واذرعات لان عرفات موضع بمنى وهو اسم

في لفظ الجمع قال الفراء ولا واحد له بصحة وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بمولد

وليس بعربي محض قال ابو حيان في الارتشاف وقد افرد لفظها عرفة وقال

قد جمعوا الاعلام الجنسية كما جمعوا الاعلام الشخصية فقالوا الاسامات

والاسامات وينبغي ان يكون ذلك بالنظر الى الشخص الخارجي الى الكلي الذهني

لاستحالة ذلك فيه ولا نسلب العلمية التثنية في نحو جمادين اسمي الشهرين

وعمايتين ورامتين وابانين اسمي جبلين كذا في الرضي ولا يسلب العلمية

الجمع نحو عرفات واذرعات قالوا ابان وعماية وعرفة انتهى وعرفات معرفة

وان كان جمعا لان الاماكن لا تزول فصار كالشيء الواحد وخالف الزيدين

تقول هذه عرفات حسنة تنصب النعت لانه نكرة وهي معرفة قال الله تعالى

فاذا افضتم من عرفات قال الاخفش انما صرفت لان التاء صارت بمنزلة

الواو والياء في مسلمون ومسلمين لانه تذكيره وصار التنوين بمنزلة النون

فلما سمي به ترك على حاله كما ترك مسلمون اذا سمي على حاله تقول عرف الناس اذا

شهدوا عرفات وهو معروف ومعهود للموقف فيكون جمعا معهودا وكذا الاذرعات

بكسر الراء موضع بالشام تنسب اليها الخمر قال ابو ذويب فما ان رحيق سبتها التجار
من اذرعات فوادي جدره وهي معرفة معروفة مثل عرفات قال سيبويه فمن العرب
من لا ينون اذرعات يقول هذه اذرعات ورايت اذرعات بكسر التاء
بلا تنوين والنسبة اليها اذرعي وكذلك عانات وعريتنات قوله فما نطلق الحد
على المحدود الخ اي تكون الحد مطردا ومنعكسا اقول لم يتعرض لاخراج المشترك
مع انه عرف البعض العام بلفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع
ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة فكيف
ينطبق التعريف وجوابه وهو الحق ان المشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل
كالنكرة المثبتة لا على سبيل الشمول والتفصيل في شرح البزدوي والتلويح فصل
معرفة احكام العموم قوله اختلف في حكم العام من حيث هو عام اي من حيث
انه لم يخص منه شيء ويشير بعمومه الى استواء الامر والنهي والخبر في ذلك قوله فعند
الاشاعرة التوقف اي عند عامة الاشاعرة والمرجئة التوقف في حق العمل
والاعتقاد جميعا واليه مال ابو سعيد البردعي من اصحابنا ويسمون الواقفية قوله
حتى يقوم دليل عموم او خصوص لان العام لفظ مجمل فما اريد به لاختلاف اعداد الجمع
في الغلبة من الثلثة والاربعة والخمسة الى العشرة ولا اولوية للبعض على البعض
لاستواء الجمع في معنى الجمعية فلا يتصور معرفته بالتامل في صيغة الجمع وكذا جمع الكثرة
يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي الافلس
يصح بيانه من الثلثة الى العشرة وانه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني القوم اجمعون
وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه كان مجملا الا ترى ان الخاص
لا يؤكد بما يوجب الاحاطة يقال جاءني زيد نفسه لا جميعه لانه يحتمل المجاز دون البيان
فلا يؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض الخاص نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس

ان الناس قد جمعوا لكم الاية وانما هو اي الناس الاول واحد وهو نعيم بن مسعود
الاشجعي والثاني ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه
العام المقبل والاجل هذا وجب التوقف قوله وعند الثلجي والجبائي الخ الثلجي
بالثاء وفي شروح البزدوي ومن اصحابنا من قال يثبت بالعام اخص الخصوص
وهو الواحد في اسم الجنس والثلثة في صيغة الجمع لان الاخص متيقن ولا يجب
بالتوقف لان التوقف يوجب اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به
وعند الا يجوز ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب
الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة قوله
وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله قطعا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
الخ اقول هذا يخالف ما قاله فخر الاسلام وصاحب الكشف قال فخر الاسلام
العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص انتهى وقال
صاحب الكشف وهو مذهب اكثر مشائخنا قوله والمختار عند مشائخ سمرقند
يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد الخ وفي شروح البزدوي ومن اصحابنا
من توقف في حق الحكم في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد
على الابهام ان ما اراد الله من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو
مذهب مشائخ سمرقند رئيسهم الامام ابو منصور الماتريدي قوله ويجوز تخصيص العام
من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء الخ اقول الصواب ان يذكر عند قوله
وهو مذهب الشافعي لانه دليل الشافعي قال فخر الاسلام قال الشافعي العام
يوجب الحكم لا على اليقين قال صاحب الكشف يعني قال الشافعي العام يوجب الحكم
على سبيل الظن لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا يجوز تخصيص العام
ابتداء بهما كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي انتهى وقال فخر الاسلام وقد قال عامة مشائخنا

ان العام الذى لم يثبت خصوصه لايحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس عندابهو المشهور
واختيار القاضى الشهيد فى كتاب النور انتهى وانت خبير ان هذا النقل يخالف
ما قاله المص عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى الخ قوله وقطعا
عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وفى شروح البزدوى وعند فقهاء المتاخرين
منهم القاضى وصاحب الكتاب ان موجبه قطعى انتهى ولم يذكر مشايخ العراق
وقال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص
ثم قال وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذى لم يثبت خصوصه لايحتمل الخصوص
بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختيار القاضى الشهيد فى كتاب الغرر
فثبت ان المذهب عندنا ما قلنا وهو قوله العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا
ويقينا انتهى ملخصا ويؤيده قول المص لاحتجاج اهل اللسان قوله لاحتجاج اهل اللسان
بالعمومات فى احكام قطعية يعنى وجه قولنا ان العام موجب للقطع لان العموم
معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا ووضعا اما وضعا فلان الواضع للالفاظ
العامة للعموم كما وضع الخاص للخصوص واما عرفا فلان عقلاء كل عصر فى قضاء
الحوائج تكلموا وخاطبوا بالالفاظ العامة لطلب العموم كما تعارفوا بالالفاظ
الخاصة الا ترى ان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعمم فيقول
عبيدى احرار فثبت ان العموم مقصود كما ان الخصوص مقصود واذا كان العموم
مقصودا فلا بد من لفظ وضع له على سبيل المقصود لان الالفاظ اكثر من المعانى
مهملة ومستعملة واما شرعا فالخطابات العامة الواردة فى الشرع نحو قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واحتجاج الصحابة وعلماء الامة من السلف قوله
كقول ابن مسعود رضى الله عنه الخ يعنى والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث
كقول عبد الله بن مسعود قوله ان الحامل المتوفى عنها زوجها معتد بوضع الحمل

لا بابعد الاجلين الخ يعنى اختلف على وابن مسعود رضى الله عنهما فى حامل توفى عنها
زوجها فقال على رضى الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احديهما
فى سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى فى سورة النساء القصرى وهى قوله
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود فى الحمل انه ينسخ
ساير وجوه العدد بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فقال انه اخرهما الايتين نزولا فصار ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة وهو
اية التربص قوله لان سورة النساء القصرى الخ اى لان سورة عدة الطلاق
النساء القصرى او قول القصرى صفة عدة النساء لا السورة ولا النساء لان
سورة النساء التى يذكر فيها عدتها القصرى والا فسورة النساء من الطوال
السبع لانه اخرج ابو داود والطيالسى فى مسنده عن عمران عن قتادة
فالسبع الطوال اولها البقرة واخرها براءة لانهم كانوا يعدون الانفال وبراءة
سورة واحدة ولذلك لم يفصل وحكى عن سعيد بن جبير انه عد السبع الطول
البقرة وال عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف ويونس والطول
بضم الطاء جمع طولى كالكبر جمع كبرى وكذلك قصرى تانيث الاقصر وجمعها قصر كذا
فى برهان الزركشى والاتقان قوله بعد الطولى اى نزلت بعد سورة النساء
الطولى كذا فى التوضيح يعنى بعد اية التربص فى سورة البقرة وهى طولى لانها
نزلت بعد اربعة اشهر وعشر اقوله فنسخت اى القصرى قوله بعمومها الخ الباء
سببية متعلقة بنسخت والضمير راجع الى القصرى ووجه عمومها انها تتناول
المطلقة والمتوفى عنها زوجها قوله خصوص الاولى الخ نصب على المفعولية
لنسخت ووجه خصوصيتها لانها لا تتناول غير المتوفى عنها زوجها قوله واذا كان

من وجه او ان كان الخصوص من وجه دون وجه وصلة متعلقة بخصوص الاولى
يعني جواب سوال مقدر تقديره كيف سماه خاصا مع انه عام في الواقع لانه
يتناول افرادا متفقة الحدود من زمان نزوله الى الابد وكيف جمع بين
الاسمين مع تباين حديهما فاجاب بقوله وان كان من وجه يعني اية التربص
خاصة بالنسبة الى اية الحمل بالنظر الى الواقع لان اية الحمل يتناول الى المطلقة
وغيرها واية التربص خاصة الى المتوفى عنها زوجها فان قيل اية الحمل خاصة ايضا
بالنسبة اليها فلا يكون العام ناسخا للخاص قلت اية الحمل عامة من حيث
انها يتناول جميع الحوامل سواء كانت معتدة من الطلاق او من موت
الزوج واية التربص خاصة من حيث انها يتناول حاملا معينا من الموت
والنزاع في الحامل فيكون اية الحمل عامة فتثبت المدعى فان قيل كيف صح دعوى
النسخ وهو معمول في حق الحامل قلت جاز ان يكون النص الواحد منسوخا
في حق بعض الاحكام دون البعض كما في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن فانها منسوخة في حق مشركي نصارى حتى جاز تزويج نسائهم مع انها
مشركات دون ساير المشركات كذا في شروح البزدوي اقول النسخ
ما خص الله بهذه الامة في حكم من التيسير بعد نزوله ولا خلاف في جواز نسخ
الكتاب بالكتاب ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وقال واذا
بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل وكذلك نسخ السنة بالكتاب كالقصة
في صوم عاشورا برمضان وغيره واختلف في نسخ الكتاب بالسنة كذا في [illegible]
والناسخ والمنسوخ كثير في القران فاذا اردت التفصيل فارجع الى [illegible] القران
قوله وقول عثمان رضي الله عنه الخ بالجر عطف على قوله كقول ابن مسعود يعني ان
الاحتجاج بالعموم في احكام قطعية من اهل السنة من السلف اقول قوله وقول عثمان

فالصواب ان يقول وقول علي حين اختلف مع عثمان رضي الله تعالى عنهما قوله
في تحريم الاختين اي في تحريم الجمع بين الاختين قوله احلتهما اية منقول قول
وقول عثمان مع انه قول علي رضي الله والضمير راجع الى الاختين والاية المحللة
لهما قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانها تدل على حل وطي كل امة
مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا قوله وحرمتهما اية هذا
من مقول قول علي ومجموعهما قول واحد لعلي رضي الله تعالى عنه والاية المحرمة
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين
سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين حاصله ان حكم
العام ايجاب الحكم فيما يتناوله قطعا لاحتجاج اهل اللسان من السلف
الا ترى ان عليا مع كمال علمه بلسان العرب قال تعتد اولات الاحمال
بعد وضع الحمل او بعد الاجلين توفيقا بين الايتين لان اية التربص
عامة وقال ابن مسعود مع كونه صدر المفسرين بعد ابن عباس ان قوله تعالى
اولات الاحمال الاية عامة وحكمه قطعي لكنها ناسخة خصوص الاولى لانها
نزلت بعدها وكذلك النزاع بين علي وعثمان رضي الله تعالى عنهما قال
عثمان يجوز الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين لان الاية بعمومها
احلتهما وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطي كل امة سواء
كانت مجتمعة او لا وقال علي رضي الله عنه احلتهما اية كما سبق وحرمتهما اية
وهي ان تجمعوا بين الاختين سواء كان الجمع بين الاختين بطريق النكاح
او بطريق الوطي بملك اليمين لان المحرم في باب التعارض بين المحرم والمبيح
راجح ولو لم يكن العام يوجب القطع لما وقع النزاع بينهم فان قيل كيف
يصح الاحتجاج باهل اللسان في الاحكام القطعية للعموم فان عليا رضي الله عنه

رئيس المفسرين ثم ابن عباس ثم ابن مسعود فلا يجوز الاستدلال بقول الادنى
من على قلت نعم الا ان السلف من الصحابة وعلماء الامة وائمة الدين اجمعوا
على قول ابن مسعود بطريق الوراثة بطنا بعد بطن وقرنا بعد قرن الى هذا الزمان
فيكون قوله شرعيا راجحا بالاجماع فيجوز الاستدلال به وكذلك اختلاف علي
مع عثمان رضي الله عنهما قوله والمحرم راجح يعني يأتي في باب التعارض
ان المحرم راجح على المبيح صحيح فثبت ان العام يوجب القطع وثبت ايضا
ان مذهب الواقفية وغيرهم مخالف لاجماع الصحابة وثبت ايضا
ان قول المص وقطعا عند مشائخ العراق وعامة المتأخرين ضعيف كما اشرنا
بقولنا بل عند عامة المتقدمين قوله ونقل ابي بكر رضي الله عنه عطف بالجر
على قول عثمان في الظاهر وعلى قول علي في الحقيقة يعني تمسك ابو بكر بقوله
عليه السلام الائمة من قريش بعمومه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد فحل
محل الاجماع قوله ونحن معاشر الانبياء الحديث اي وكنقل ابي بكر قوله
عليه السلام ونحن معاشر الانبياء الخ يعني حكم هذا الحديث نسخ بعموم اية
التوريث وقد اشتهر تمسك الصحابة رضي الله عنهم في توريث فاطمة رضي الله
عنها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان ابا بكر رضي الله عنه روى قوله
عليه السلام انا معاشر الانبيا لا نورث دينارا ولا درهما وانما نورث
العلم وفي رواية ما تركناه صدقة الحديث ولو لم يكن حكم العام قطعيا
لما صح تمسك الصحابة في توريث فاطمة فان قيل عدم قبول ابي بكر ولهذا
الاحتجاج قلت لم ينكر ابو بكر رضي الله عنه هذا الاحتجاج لكن علل بنص اقوى
وهو قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة الحديث

كذا

كذا في الكشف وانت عرفت لا خلاف في جواز نسخ السنة بالكتاب
واما نسخ الكتاب بالسنة ففيه اختلاف قال ابن عطية حذاق الامة
على الجواز وذلك موجود في قوله عليه السلام لا وصية لوارث كذا في
الزركشي ان صح هذا القول فكيف يصح الاستدلال بعموم اية التوريث
المنسوخة فتامل قوله وامثال ذلك كثير من ان يحصى يعني اكتفى المص
بامثلة ثلثة مخافة لاطالة الكلام في مثل هذا المختصر والا فامثال هذه
التمسكات من الصحابة والعلماء في القران والاحاديث كثيرة مثل قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى السارق والسارقة والزاني
والزانية وغيرها قوله لا ينال فهم ذلك بالقراين الخ هذا رد سوال مقدر
حاصله ان فهم العموم يحتاج الى القرينة لاحتمال التخصيص والقطع واليقين
لا يجتمعان مع الاحتمال واذا كان الاحتمال ثابتا لا يكون العام قطعيا
لان الاحتمال مع القطع متضادان قوله لان فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر الخ يعني يؤدي فتح هذا الباب
الى ان لا يثبت للفظ خاص حكم قطعي من مفهومه الظاهري لاحتمال المجاز
مع انه قطعي عندنا وعندكم مع احتماله قوله لجواز ان نفهم بالقراين
اللام متعلقة بقوله لا يثبت انت خبير ان قوله لا ينال منع ويكفي فيه
الجواز قوله فان الناقلين الغاء علة الجواز لبيان الوقوع والا لا يحتاج
علة الجواز في المنع الى العلة فاذا ثبت هذا يكون مشترك الالزام مع
ان احتمال المجاز لا يخرج الخاص عن القطعية بالاتفاق فالعام كذلك
فان قيل ان في العام احتمالين احتمال التخصيص واحتمال المجاز وللخاص
احتمال واحد وهو احتمال المجاز فرجح عليه قلنا للخاص احتمالان ايضا

احتمال النسخ واحتمال المجاز فلا رجحان قيل احتمال النسخ مشترك بين العام
والخاص فثبت الرجحان اجيب ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن
حقيقته لان حقيقة العام باق فيما بقي من العدد الداخل تحت العام عندنا
غير الكرخي وكان حقيقة له فكان للعام معنيان احدهما الكل والثاني القدر
الباقي بعد التخصيص فاحتمال ارادة التخصيص كاحتمال ارادة مسمى اخر في المشترك
فيقطع اليقين بخلاف المجاز فانه يخرجه عن موضوعه فيمنع واحتمال التخصيص
في العام لا يثبت الاخراج عن موضوعه الاصلي فلا يثبت به الشبهة اقول
فيه بحث لان استعمال الشيء في الزيادة والنقصان يكون مجازا البتة
لانه لا يستعمل في تمام ما وضع له سواء كان بالزيادة كالتغليب او بالنقصان
كاستعمال العام في الخاص وقياسه بالمشترك في افادة اليقين قياس
مع الفارق لان المشترك وضع وضعا كثيرا لمعان متعددة وافادة القطع
في معنى واحد انما يكون بالقرينة كالمجاز والجواب الصواب ان اللفظ
متى وضع لمعنى معين كان ذلك حقا ثابتا واجباله الا ان يقوم دليل
على خلافه ولفظ العام موضوع بازاء العموم فيكون ثابتا واجبا به فلا يجوز
تركه الا بدليل وارادة الباطن لا يصلح دليلا معنى ارادة التخصيص من المكلف
امر مبطن فلا يصلح دليلا على ترك الموضوع الاصلي لانه غيب عنا ونحن لا نكلف
بدرك الغيوب لانه ليس في وسعنا درك الغيوب لانه تكليف ما لا يطاق
ولانا لو اعتبرنا ارادة التخصيص من المتكلم بدون الدليل لالتبس الامر على السامع
وفيه تكليف المحال ايضا كذا في البزدوي وشروحه **قوله** سواء كان
قياسا او خبر واحد يعني لا يخص العام بالدليل الظني ابتداء عندنا سواء
كان الدليل الظني قياسا او خبر واحد خلافا للشافعي **قوله** لان المخصص عندنا

مغير لحكم العام اي مخصص العام اذا كان مقترنا به مغير لحكم العام عندنا
لا مفسر كما قال الشافعي وانما قيدنا بكونه مقترنا به احترازا عن النسخ
فاذا كان متراخيا يكون نسخا واذا كان متصلا به يكون تخصيصا **قوله**
ومغير القطعي لا يكون ظنيا الخ بل قطعيا متصلا به عندنا خلافا للشافعي
قال صاحب الكشف يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس وخبر الواحد
عنده سواء كانا متقدمين او متاخرين كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي
قوله ولهذا اشترطنا اتصاله بالعام اي ولاجل كون المخصص مغير الحكم العام
شرطنا اتصال المخصص به وان لم يتصل به يكون متاخرا فيكون ناسخا لا مغيرا
وان كان الخاص متقدما يكون العام ناسخا ولهذا اشترطنا اتصاله به **قوله**
هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي اي كون هذا الاتصال بالعام شرطا **قوله**
اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي اي اذا لم يخصص العام ابتداء بالقطعي يشترط
الاتصال به **قوله** واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني يعني اذا خصص
العام بالقطعي اولا فيجوز تخصيص العام بالظني بعده لان حكم العام بعد التغير
لا يكون قطعيا عند البعض بل لا يبقى حجة اصلا عند الكرخي سواء كان المخصوص
معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه
على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان قام دليل يسقط فيبقى العام موجبا
كما كان قبل لحوق التخصيص كذا في البزدوي فاذا عرفت هذا التحقيق يكون
العام بعد التخصيص ظنيا في الحجة فيجوز تخصيصه بالقياس الظني وخبر الواحد
الظني **قوله** وسيجيء تمام تحقيقه اي سيجيء بعد الورقتين تمام تحقيقه **قوله**
قال الشافعي التخصيص محتمل الخ يعني ان الفقهاء الذين قالوا بالعموم اختلفوا
في موجب العام فذهب بعضهم الى ان موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي

ومذهب كثير من فقهاء سمرقند كذا فى الشروح **قوله** لانه شايع فى العام اى
لان التخصيص شايع فيه قال فخر الاسلام قال الشافعى كل عام يحتمل ارادة
الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه شبهة فذهب اليقين بالشبهة ولنا ان
الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به اى بلفظ الصيغة حتى
يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن اى ارادة التخصيص من المكلف
امر مبطن لا يصلح دليلا على ترك الموضوع الاصلى بارادة الخصوص لانا لم نكلف
درك الغيب فلا تبقى له عبرة اصلا انتهى ملخصا **قوله** الا قليلا بمعونة القراين
كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم الباء متعلق بيخلو المقدر فى قوله الا قليلا اى
يخلو العام قليلا بمعونة القراين كالاية المذكورة والقراين كون الاية
من المحكمات حاصله ان حكم العام الايجاب قطعا ويقينا بلا شبهة اى بلا احتمال
تخصيص ولا تاويل عندنا الا انه يحتمل النسخ وعند الشافعى التخصيص محتمل
فاذا زاد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل عندنا وعن احتمال
التخصيص عند الشافعى سمى محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه ايات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وذلك مثل قوله تعالى ان الله
بكل شئ عليم كذا فى البزدوى اقول القراين فى هذا المثال انه من الاخبارات
والخبر لا يحتمل النسخ يعنى المعنى العموم والقايم بلفظ لا يحتمل النسخ لانه يؤدى
الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى وانه اكد بان فيصير محكما اى لا يبقى
فيه احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولا غير ناش والكلام المؤكد غير قابل النسخ
عندنا ولا احتمال التخصيص عند الشافعى لانه سمى محكما وهو قول عامة الاصوليين
وعامة اهل الكلام حتى لم يختلفوا فيه ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى فى ذاته
بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله

وحدوث العالم كالاية الكرسى وسورة الاخلاص وغيرهما ويسمى هذا محكما
لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا
محكما لغيره كذا فى شروح البزدوى والتاكيد فى الاية بان والجملة الخبرية وصيغة
المبالغة لان عليم صيغة مبالغة لانه حول من عالم كذا فى البحر والارتشاف لابى حيان
قوله بمنزلة المثل اى بمنزلة المثل السائر اقول كون قول الشافعى ما من عام
الا خص بمنزلة المثل السائر فيما بينهم لا يكون سندا **قوله** يحتمل ان يكون مقصورا
على البعض اى عند الله تعالى **قوله** بناء على شيوع ذلك التخصيص اه فى العام يحتمل
ان يكون العام العارى عن المخصص ظاهرا عنده وانت عرفت جوابنا
ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا بها حتى يقوم الدليل
على خلافه وارادة الباطن عند الله لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك
الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا كما سبق **قوله** ابتداء اى يخص العام بالظنى كالقياس
وخبر الواحد ابتداء اى من غير تخصيص بالقطعى **قوله** قلنا فى جوابه اى
جواب الشافعى **قوله** اى ليس مستندا اليه اى احتمال العام التخصيص ليس
بمستند الى دليل الشافعى وهو انه شايع فى العام **قوله** فلا ينافى القطع
بالمعنى المراد ههنا اى المعنى المراد وهو احتمال الناشئ عن الدليل ههنا اى
فى جواب الشافعى واما المعنى المراد فى جواب الواقفية وهو عدم احتمال
المعنى الغير الناشئ عن الدليل تقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشئ
عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ
عن الدليل كما ان الخاص قطعى مع احتماله المجاز حاصله حكم العام عندنا قطعى مساو
للخاص لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما الا ان يدل القرينة

على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل وهو
ان لا يدل القرينة على خلافه لا يعتبر واحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص
مع ان عنده بهذا الاحتمال حكم الخاص قطعي ومحصوله نحن لا ندعي ان العام
لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص كاحتمال المجاز في الخاص فان قيل
احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص
فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر فكيف يكون الظاهر
كالنص في افادة القطع قلت لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض
دون البعض بطريق المجاز لانه لم يستعمل في تمام ما وضع له وكثرة احتمال المجاز
لا اعتبار لها الا ترى اذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص اخر له
معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان
في الدلالة على تمام ما وضع له وهو المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان
احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له اصلا والاحتمالات مجازات كثيرة
لا قرينة لها كذا في التوضيح وغيره وانما ذكرنا هذا مع سبقه مفصلا قبل ورقة
لكونه غيره من وجه **قوله** فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور راجح الغاء علة
لقوله فلا ينافي **قوله** في عام لم يقارنه مخصص آه متعلق بقوله لا يصلح حاصله
لانم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع في العام بلا قرينة
بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام فان لم يكن
المخصص مقارنا موصولا بل متراخيا يكون ناسخا لا مخصصا وكلامنا في مخصص
العام فبقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وهو في غاية لا شيوع فيه
فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته شايعا ولا يكون التخصيص الذي يورث الشبهة

والاحتمال

والاحتمال مستندا الى دليله وهو الشيوع اقول فيه بحث لان مراد الش في
بالتخصيص قصر العام على بعض مسمياته سواء كان بغير مستقل كما سبق ام
بمستقل موصول او متراخ ولا شك بهذا المعنى في شيوعه وكثرته فاذا وقع
النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي
فالاولى ان يقول المص لا يصلح ان يكون دليلا على تخصيص حكم العام على بعض
المسميات في عام لم يقارنه مخصص عندنا بدل قوله على اقتصار الحكم على بعض
المسميات الخ لان الخصم يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه
بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض سواء كان بغير مستقل او بمستقل
موصول او متراخ فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء
ظهر له مخصص ام لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار على بعض المسميات فلا يكون
قطعيا فثبت ان التخصيص الذي هو القصر عند الخصم شايع كثير في العام
فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام
الذي خص منه البعض فيصير ظنيا في الجميع فلا ينطبق الجواب المذكور عليه
اصلا ولا يكون بقوله لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض
المسميات في عام لم يقارنه مخصص آه معنى يقنع الخصم فيكون احتمال العام
للتخصيص ناشيا عن دليله الا ان يقال التخصيص ان كان بغير مستقل
او مستقل متراخ فلا يكون تخصيصا اصلا او يكون ناسخا لا مخصصا عندنا
فيكون مراد المص بقوله احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناشئ عن الدليل اي
ليس بمستند اليه الخ عندنا وان كان مستندا اليه عنده لا يكون كثيرا شايعا
بل قليلا جدا فان قيل قال السيوطي قال القاضي جلال الدين البلقيني بقاء
العام على عمومه عزيز اذ ما من عام الا ويتخيل فيه التخصيص نحو قوله تعالى يا ايها الناس

انفوا ربكم قد خص منه غير المكلف وحرمت عليكم الميتة خص منه حالة الاضطرار
وميتة السمك والجراد وحرم الربوا خص منه العرايا وذكر الزركشي له في البرهان
كثير قلت مع كونهما شافعيين اوردا عليهما بالايات السابقة وبقوله تعالى لله
ما في السموات والارض والله بكل شيء عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم
ربك احدا الله الذي خلقكم ثم يميتكم ثم يحييكم الله الذي خلقكم من تراب ثم
من نطفة الله الذي جعل لكم الارض قرارا فان قيل هذه الايات كلها
في غير الاحكام الشرعية فالظاهر ان مر[illegible] يعني انه عزيز في الاحكام الشرعية
قلت ان النزاع في تخصيص العام مطلقا سواء كان في الاحكام الشرعية
او في غيرها مع ان في الاحكام الشرعية لا يحتمل التخصيص نحو قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الاية فانه لا تخصيص فيها ويكفي هذه الاية لنقض قول البلقيني
ما من عام الا ويحتمل فيه التخصيص وقول الشافعي ما من عام الا وقد خص منه
البعض وهذا ما تيسر لنا في هذا المقام قوله فان علم التاريخ يخصه اي الخاص
العام ان قارنه فان قيل الصواب ذكر قوله فان علم التاريخ بعد قوله
وينسخه الخ لانه ان قارنه يخصه سواء علم التاريخ او لا قلت جوابه يفهم من قوله
في النزول لان المقارنة في التلاوة والترتيب لا يدل ان يكون موصولا
في النزول ما لم يعلم تاريخه اقول يدل هذا على شرف علم التاريخ قوله الاول يقتضي
مقارنة الخاص للعام وكان بينهما عموم وخصوص مطلق قوله نحو قوله تعالى احل البيع
وحرم الربوا الخ يعني خص الربوا من قوله واحل الله البيع لان الربوا بيع لكنه
خص منه البيع العام فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق المشهور في تخصيص العام
بالخاص وفي الخصوص العموم مطلقا بين الاصوليين قوله تعالى اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة لا المثال الذي ذكره المصنف لان الربوا مجهول لان الربوا

المكيف

المكيف حرام لا نفس الربوا لان طلب الفضل حلال بالاجماع كذا في شروح البزدوي
وفي كون الربوا المكيف حراما بحث لانه خص منه العرايا كذا في الاتقان وقال
ابن الاثير في النهاية في الحديث انه عليه السلام رخص في العرية والعرايا انتهى
وتفسيرها مذكور فيه وفي شروح صحيح البخاري وشروح المصابيح قال الجوهري
وفي الحديث انه رخص في العرايا بعد نهيه عن المزابنة لانه ربما تأذى بدخوله
عليه فيحتاج الى ان يشتريها منه بتمر فرخص له ذلك والعرية الرطب انتهى
فعلى هذا لا يكون حرمة الربوا قطعيا بالخاص فيكون حكم العام في الثاني مجهولا
فتأمل قوله واختلف نحو قوله تعالى والذين يتوفون الخ اقول هذا مثال لتأخر العام
عن الخاص وعكسه حاصله ان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص
فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به
كالمثال الاول وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الايتين
على راي ابن مسعود رضي الله عنه لا على راي علي رضي الله عنه فان قوله تعالى
واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون عند ابن مسعود فمن حيث
انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون
ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت
انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما تناوله لان ذلك
الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناوله العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله
والذين يتوفون في حق غير الحوامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا
وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ
بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج
الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله الخاص المتأخر وغيره

وهذا التحقيق معنى قول المص في المتن الا ان بعده وينسخ الخاص بالعام ان تقدم الخ
قوله وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام ح يكون قطعيا في الباقي ووجهه
ان الخاص اذا كان متراخيا يعدم مقداره من العام فيكون للعام مسميان
احدهما الكل والثاني القدر الباقي بطريق النسخ فارادة الباقي مسمى آخر بعد النسخ
كارادة مسمى آخر في المشترك فيقطع اليقين كذا في شروح البزدوي قوله
لان العام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي الخ ووجهه ما قاله فخر الاسلام
والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او
مجهولا الا ان فيه ضرب الشبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص
ودليل صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودليل ان
في ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الاحاد انتهى بخلاف العام
المنسوخ لانه لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه
دونه لكن يخصصه ولا يلزم بالتخصيص المعارضة لانه يبين ان المخصص لم يدخل
قوله ايضا اي كتناول العام للافراد ظاهرا في التخصيص قوله الى الان اي
الى هذا الآن قوله خرجت عنه الخ خبر ان اي خرجت الافراد الداخلة
عن حكم العام قوله من بعد الخ اي من بعد العلم الى تاريخ الخاص قوله يلزم
من هذا اي من هذا التحقيق الذي ان التخصيص بيان الافراد التي يتناولها
العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص وفي النسخ التراخي
ان لا يجوز تخصيص العام المخصوص من الكتاب بالقياس وخبر الواحد
للقطع بتراخي القياس وخبر الواحد عن العام المخصوص القطعي من الكتاب
اقول الاولى ان يقول وخبر الاحاد لان العام دون الخبر الواحد يعني ان العام
المخصوص من الكتاب يكون ادنى درجة من الخبر الواحد لان خبر الواحد قطعي

من

من حيث الاصل لكن الشبهة وقع في الرواية والنقل اما العام فالشبهة
في كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بتعليله او بتغيره فكان
الشبهة في العام في الاصل وفي الخبر في الوصف كذا في البزدوي وشرحه
قوله ان ما بعده يعني ان القياس الذي حصل تخصيصه بعد المخصص الاول
تغير لا تغيير حاصله ان المخصص نوعان نوع يقابل النسخ وهو المخصص الاول المغير
الواقع ونوع هو المخصص المفسر اقول لا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف
قال فخر الاسلام جواز تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر الاحاد باجماع
السلف انتهى قال الشراح اذا صح تخصيصه بالقياس ثبت فيه ضرب شبهة
يعني يكون العام حجة ولا يكون قطعيا يوجب العمل ولا يوجب العلم واذا
خصص بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ كالقياس
وخبر الاحاد بلا خلاف ويكفي الاجماع بالحجة ولا يحتاج الى التكلف قوله
وان جهل حمل على المقارنة الخ يعني اذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم
التاريخ حمل على المقارنة مع انه في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما
جهلنا الناسخ والمنسوخ حمل على المقارنة قوله لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح اللام
متعلقة بحمل قوله فيثبت بينهما حكم المعارضة في تناولهما كرأي علي رضي الله عنه
بابعد الاجلين في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في المطلقة اذ لا يتناولها
الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني قوله دونه اي
دون العام انت عرفت ان حكم العام عند الشافعي فيخص بالقطعي مطلقا
وبالظني ابتداء كالقياس وخبر الاحاد لان القياس ظني والعام كذلك عنده
فيجوز تخصيص العام الظني ابتداء بهما قوله ويرده الضمير راجع الى المطلقا
او تاخرا قوله اتفاق اهل العرف الخ اقول هذا الرد لا يضر الخصم لان عند الشافعي

لا عرف في النفي النكرة ولا في دخول لا عليها ولهذا قال فخر الاسلام مثاله قول علمائنا وقال الشراح واحترز بقول علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا يطلق على عرف انتهى بيانه ان النكرة المنفية يحتمل نفي صفة الوحدة ولا يكون المراد نفي نفس الحقيقة مثل ان تقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك انتهى **قوله** على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا الخ لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم بالاتفاق **قوله** فان مجرد العقل يخص ذاته تعالى منه اي من الشيء لان ذاته منزه عن الخلق **قوله** ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع الخ اي ومن هذا القبيل يعني من تخصيص مجرد العقل تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع لان خطابات الشرع انما يكون بامر تكليفي وهما ليسا من المكلف فيخصان بمجرد العقل **قوله** وعن الحس عطف على قوله عن العقل اي احتراز بكلام عن الحس ايضا **قوله** نحو واوتيت من كل شيء وفي التمثيل بقوله واوتيت بكل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى وهذا قول من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي كذا في شرح البزدوي **قوله** فان قيل المدرك بالحس الى قوله قلنا عبارة التلويح بعينها **قوله** قلنا معنى تخصيص الحس آه حاصل الجواب رد قول التفتازاني في التلويح قال فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير انتهى او بيان وجه المحقق **قوله** وعن العادة عطف على قوله عن الحس او على قوله عن العقل **قوله** لا ياكل راسا فيقع على المتعارف

اقول فيه نوع مسامحة لان قوله لا ياكل راسا ان كان نهيا يقع على العموم لان النكرة في سياق النفي لكن المراد لو حلف لا ياكل راسا فيقع على المعهود المتعارف في الحلف لان الراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد ونحوها فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنور ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى براس الغنم **قوله** وعن تفاوت بعض الافراد الخ عطف على قوله وعن العادة **قوله** كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب اي اذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا نحو اللفظ الموضوع اعني مملوك لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبرة وام الولد كذا في التلويح اقول عدم دخول المكاتب يفهم من اطلاق مملوك فانه ينصرف الى الكامل وكمال الملك في الرق لا في المكاتب فخرج المكاتب عن قوله كل مملوك كما خرج الزمنة باطلاق رقبة في قوله تعالى وتحرير رقبة **قوله** او بالزيادة عطف على قوله اما بالنقصان **قوله** كالفاكهة حيث لا يقع على العنب يعني لو حلف لا ياكل فاكهة فانه لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى

لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا فيهما معنى زائدا على التفكه اى التلذذ
والتنعم وهو اى المعنى الزايد الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص
من عموم الفاكهة **قوله** فان كلا منها اى كل عام لحقه الخصوص من كلام او عقل
او حس او عادة او تفاوت بعض افراد **قوله** لا يجعل العام ظنيا فى الباقى
مطلقا الخ وذهب الكرخى وابو عبد الله الجرجانى وعيسى بن ابان فى رواية
وابو ثور من متكلم اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل
يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوما كذا فى البزدوى والكشف
قوله يكون العام فى الباقى قطعيا يعنى قال غير الكرخى ومن تبعه اذا لحق العام
خصوص ان كان معلوما بقى العام فيما ورا المخصوص المعلوم حجة قطعيا على ما
كان لانه موجبه قطعى قبل التخصيص ويبقى قطعيا بعده حتى لا يجوز تخصيصه
بالقياس وخبر الواحد ومن قال ان موجبه ظنى يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا
القول ان تخصيص العموم بمخصوص معلوم لا يؤثر فى العام اصلا كذا فى الكشف
قوله وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا كتخصيص الربوا من قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الاية وهو اى الربوا مجهول الا ان الربوا المكيف
حرام لا نفس الربوا الا ان طلب الفضل حلال بالاجماع فيكون من مواضع الشبهة
وفيه ضرب جهالة واختلاف الايوف انه شبهة تعتبر ام لا والصحيح
من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا
الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص
ودليل صحة هذا المذهب اجماع السلف ودليل ان فى ذلك شبهة اجماعهم

على جواز تخصيص العام المخصوص بالمجهول بالقياس وخبر الاحاد كما سبق كذا
فى البزدوى **قوله** قلنا لا يتصور التراخى فيما سوى الوقف الخ لان التراخى فى
الوقف جائز بناء على جواز تبدل الوقف بحسب تبدل الازمان والاعصار
قوله حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال فان قيل هذا يخالف ما ذكر فى الجواب
فى قوله قلنا لم نشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو
ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تغيير
لا تغيير قلت هذه المخصصات كلها المخصص الاول فلا يحتاج الى التقييد
بالاتصال الا انه شرط **قوله** وقد ترك التقييد اى وقد ترك التقييد فى الوقف
وان كان يحتاج اليه لتصور التراخى فيه بناء على جواز تبدل الوقف بحسب
تبدل الازمان والاعصار للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال
فى التخصيص اقول فيه بحث لانا سلمنا كون هذه المخصصات المخصص الاول
لكن لا نسلم ان كونها متصلا بالعام فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى
من الشئ ولم يتصل التخصيص الى القران بل متراخ عنه البتة وكذا تخصيص
المجنون والصبى من خطابات الشرع متراخ البتة وكذا ساير التخصيصات
فتامل **قوله** مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض
لان الاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده لكنه غير مستقل لانه يتعلق
بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه وكذا الشرط الذى يخص العام
على بعض افراده لا الشرط المقدم على التالى مثلا الشرط يوجب قصر صدر الكلام
على بعض التقادير ولا يكون تاما بنفسه نحو انت طالق ان دخلت الدار
والغاية يوجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو اتموا الصيام
الى الليل وما وراء الغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ولا يكون

تاما مستقلا بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام وكذا في بدل البعض نحو قوله تعالى
ولله حج البيت من استطاع اليه سبيلا وبدل البعض يوجب القصر على البعض
فالمستطيعون بعض الناس لا كلهم اقول فيه بحث قال ابو حيان في الارتشاف
البدل تابع مستقل بمقتضى العامل تقديرا دون متبوع ومستقل يخرج النعت
وعطف البيان والتوكيد واكثر النحاة على ان العامل في البدل مقدر وهو
بلفظ الاول فهو من جملة ثانية لا من الجملة الاولى ولا ينوى بالاول الطرح وقد
صرح سيبويه بان البدل من جملة ثانية ثم قال القسم الثاني بدل البعض وشرط
هذا البدل ان ترد المسئلة الى اصلها الذي اختصرت منه بان يظهر العامل
في البدل فيصير الكلام جملتين كما كان قبل ان يقتصر ويظهر العامل كثيرا انتهى
فعلى هذا التحقيق لا يصح الاحتراز عن بدل البعض ولهذا ترك صاحب التنقيح
وغيره ذكر بدل البعض وذكر الصفة بدله وقال والصفة يوجب القصر على ما يوجد
فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة واقول فيه ان الصفة ليست بمستقلة
بل عرض قائم بالموصوف وان لم يوجد الموصوف تكون معدومة لا محالة والعدم
لا يعلل قوله فان شيئا منها اي من الاستثناء والشرط الخ قوله مع انه لا يسمى
عندنا مخصصا بل يسمى قصر العام على بعض ما تناوله قوله لا يجعل العام دليلا
ظنيا الخ لان العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى
منه للباقي ان كان المخرج معلوما فالعام دليل بلا شبهة قوله كما كان قبل القصر
على البعض اي كما كان العام دليلا قطعيا عندنا قبل القصر على البعض قوله
لعدم مورث الشبهة لانه اي مورث الشبهة قوله اما جهالة المخرج يعني اذا كان
المخرج مجهولا اوجب جهالة في الباقي لانه لم يبين ما لم يدخل تحت افراد العام
واما اذا كان معلوما يكون العام حقيقة في الباقي كما عرفت فيوجب قطعا عندنا

قوله

قوله وغير المستقل لا يحتمل اي غير المستقل وهو الاستثناء لا يحتمل التعليل
ولا يقبله لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي
فيبقى الباقي كما كان قبل الاستثناء عندنا قبل الاستثناء لا يقبل التعليل قطعا
كما لو رفع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعا قوله وان كان مجهولا
اي ان كان المخرج بالاستثناء مجهولا قوله كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضها
او قال لفلان على الف الا شيئا قوله اورث ذلك جهالة اي اوجب
جهالة المستثنى جهالة الباقي في المستثنى منه بالاجماع قوله فلم يصلح للحجية
اي اذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل قوله الا ان يبين المراد يعني
يجب التوقف فيه الى ان يتبين المراد وان لم يبين فالقاضي يجبر على المقر
بالبيان قوله فانه ايضا اي فان الناسخ كالتخصيص يخصص العام بكلام مستقل
لكنه متراخ عنه لا يسمى تخصيصا عندنا خلافا للشافعي قوله لا يجعل العام
ظنيا في الباقي لان المخرج به اي المخرج من العام بالناسخ قوله ان كان مجهولا
اي ان كان المخرج بالناسخ مجهولا قوله يسقط بنفسه اي يسقط الناسخ
المجهول يعني لما كان الناسخ كلاما مجهولا وان كان مستقلا بنفسه لا يصلح
معارضا للدليل والعام القطعي فيما تناوله كالخاص فيما تناوله فاذا كان
مجهولا لا يصلح دليلا ولا يعارضه بل يسقط بنفسه قوله ولا يتعدى جهالته
في العام اي لا يؤثر جهالة النسخ لعدم كونه دليلا في العام القطعي قوله
فيبقى كما كان اي يبقى العام قطعيا عندنا كما كان قبل النسخ المجهول قوله وان
كان معلوما اي ان كان المخرج بالنسخ معلوما قوله لانه لا يحتمل التعليل اي
لان المخرج المعلوم لا يحتمل التعليل كما يحتمل المخصوص المعلوم لان التعليل يعمل على
سبيل البيان والتغيير لا على سبيل المعارضة بالنص بخلاف النسخ فانه يعمل

على سبيل المعارضة به فلا يصح تعليله قوله لاستلزامه كون القياس ناسخا الخ
متعلق بلا يحتمل اى لاستلزام التعليل كون القياس ناسخا يعنى لو صح تعليل
الناسخ مع كونه معارضا للنص يصير القياس معارضا للنص وهذا لا يصح
بالاجماع بخلاف المخصص فانه مبين والقياس يصح مبينا فيصح تعليله
فان شرط التعليل ان يثبت الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل
على سبيل البيان فكذا تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليله
ان كان يعمل عمل الناسخ يصير القياس معارضا وان كان يعمل غيره يصير مخالفا
بخلاف التخصيص ابتداء بالقياس بحيث لا يجوز لان الاصل الذى استنبط
منه القياس لا يصلح مبنيا لهذا العام لانه لم يتناوله واذا لم يصلح الاصل مبينا
لا يصلح القياس مبينا ايضا واذا لم يكن مبينا يكون معارضا وانه لا يجوز
فى القياس كذا فى البزدوى وشروحه قوله دليلا ظنيا اى يكون العام القطعى
حجة ظنية بعد التخصيص لان ما كان ثابتا باليقين لا يزول بالشك ولكن
تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم
كذا فى الشروح قوله فيخص اى العام المخصوص منه البعض اقول هذا متفرع
على اختلاف القوم فى العام الذى لحقه خصوص قال ابو الحسن الكرخى
لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان
المخصوص معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص على ما كان حجة منه واما اذا كان
المخصوص مجهولا لا يسقط حكم العام وقال بعضهم ان كان المخصوص معلوما
بقى العام فيما وراءه على ما كان واما ان كان مجهولا فان دليل الخصوص
يسقط فعلى قول الكرخى يبطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص
والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص سواء كان المخصوص معلوما

او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة والدليل ان فى ذلك شبهة اجماعهم على
جواز التخصيص بالقياس وخبر الواحد كذا فى البزدوى قوله بالظنى
من القياس وخبر الواحد الخ من بيان الظنى انت عرفت قبل ان العام
المخصوص من الكتاب ادنى درجة من خبر الواحد لان خبر الواحد قطعى
من حيث الاصل لكن الشبهة وقع فى الرواية والنقل واما العام فالشبهة
فى كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بتعليله او بتغيره فكان
الشبهة فى العام فى الاصل وفى خبر الواحد فى الوصف فاستقام
ان يعارض للعام القياس بخلاف خبر الواحد لانه تعين باصله فلا يعارضه
القياس هكذا حقق فخر الاسلام مرة بعد اخرى فالاولى ان يقول بخبر الاحاد
قوله لان الظنى بعينه الظنى اى الظنى من القياس وخبر الواحد بابين الظنى
من العام المخصوص قوله وقد سبق ان التخصيص تغيير اى قد سبق
قبل ورقة فى جواب سوال تراخى القياس عن العام المخصوص بقوله لم يشترط
الاتصال فى مطلق المخصوص الخ قوله لشبهه الاستثناء والنسخ الخ متعلق
بقوله ظنيا قوله فى المجهول متعلق بقوله لشبهه الاستثناء يعنى اذا
كان المخصوص مجهولا يبقى العام المخصوص حجة ظنية لشبهه الاستثناء المجهول
بحكمه والنسخ المجهول بصيغته قوله يعنى ان المخصص شبه الاستثناء بحكمه يعنى
ان المخصص الاول بمنزلة الاستثناء المجهول فى التغيير بما قبله حكما وان
فارقه فى الصيغة قوله لانه الدفع وبيان عدم الدخول الخ متعلق
بشبهه ووجه الشبه ان المخصص يدفع الحكم على جميع افراد العام وبين افراد
العام الغير الداخلة تحت حكم العام لا رفع الحكم عن البعض بعد ثبوته كما فى النسخ
قوله ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله لان المخصص كلام تام مستقل بنفسه

قوله فهو مستقل من وجه دون وجه ای المخصص مستقل بوجه لمشابهته
الی النسخ المجهول فی کونه کلاما کاملا فی نفسه وغیر مستقل فی مشابهته
الی الاستثناء المجهول قوله ان یعتبر بهما ای بالشبهین قوله ولا یبطل
احدهما بالکلیة کما قال ابو الحسن الکرخی ومن تبعه لئلا یلزم الترجیح بلا مرجح
قوله کالناسخ المجهول ای یبقی العام قطعیا کما کان بهذه المشابهة
قوله کما فی الاستثناء المجهول ای لا یبقی حجة بمشابهة الاستثناء المجهول کما قال
عیسی بن ابان الا بعضا لانه یتوقف فیه الی البیان واذا صار مجهولا لم یصلح
حجة بنفسه فیوجب العمل دون العلم ای یوجب الشک العمل احتمالا لا العلم
لان الیقین لا یجتمع مع الشک قوله وصحة التعلیل فی المعلوم عطف
علی قوله لشبهه بالاستثناء الخ یعنی اذا کان متناول المخصوص معلوما یکون
العام دلیلا ظنیا لصحة التعلیل فی المعلوم فیخص بالظنی من القیاس
وخبر الواحد قوله یصح تعلیله الخ لان المخصص هنا نص معلوم قایم
بنفسه منفصل عن الاول فیکون قابلا للتعلیل قوله فاذا لم یدرک علته الخ
ای علة المخصص المعلوم یعنی اذا لم یدرک علة المخصوص من العام قوله
فاحتمال التعلیل باق علی ما هو الاصل فی النصوص لان الاصل فی النصوص
التعلیل فیصیر قدر ما تناوله العام مجهولا علی اعتبار صیغة النص قوله
واذا ادرکت ای علة المخصص المعلوم قوله فاحتمال الغیر ای احتمال
غیر العلة المدرکة قوله قائم لما فی العلل من التراحم کتزاحم علل الائمة فی المنصوص
الواحد قوله وانما عدل عن تقریر العموم ای عدل المص عن تقریر العموم فی الصحیح
من مذهبنا ان العام یبقی حجة بعد الخصوص معلوما کان المخصوص او
مجهولا الا ان فیه ضرب شبهة قوله فیوجب جهالة فی الباقی ای یوجب التعلیل

جهالة فیه لان المعلوم اذا کان معلولا یجوز ان یلحق به من افراد العام
شئ فلا یدری کمیة الخارج فلا یبقی حجة قوله ومن جهة عدم استقلاله ای
من جهة اعتبار حکمه لا یصح تعلیله کما لا یصح تعلیل الاستثناء فیبقی العام قطعیا
علی حاله کما کان قبل التخصیص علی عکس ما ذکر فی المخصوص المجهول وجه عدم
تعلیل الاستثناء لانه عدم والعدم لا یعلل یعنی ان الاستثناء فی حکم العدم
لانه وصف او جزء الجملة وکلاهما فی حکم العدم من حیث انهما لا استقلال
فی افادة الحکم وصحة التکلم وله وجه آخر وهو ان الاستثناء تکلم بالباقی بعد
الثنیا فکانه تکلم بالقدر الباقی دون المستثنی شرحه لفلان علی عشرة
الا درهما تقدیره لفلان علی تسعة دراهم فثبت ان الاستثناء فی حکم العدم
تقدیرا وکذلک حکم العام مع دلیل الخصوص لان دلیل الخصوص یبین ان
قدر المخصوص لم یکن داخلا اصلا فصار معدوما حکما والعام یتناول
الباقی ابتداء کذا فی البرهان قوله فوقع الشک الخ فذلکة ای اذا ثبت
احتمال التعلیل فی المخصوص فوقع الشک لانه یصیر مخصوصا فی جملة افراد العام
ویصیر قدر ما تناوله العام مجهولا لانه یجوز ان یلحق بالمخصوص المعلوم شئ
من افراد العام فلا یدری کمیة الخارج منه فیلزم من جهالته هذا علی
اعتبار صیغة النص فیخرج العام من ان یکون حجة وعلی اعتبار حکمه وهو الاستثناء
المعلوم یبقی العام موجبا للحکم قطعا لان حکم الاستثناء من المعلوم قطعی فلم یخرج
العام عن الدلالة بالشک فصار العام مشکوکا بالنظر الی الصلاة انه حجة ام لا
فاشبه دلیل القیاس فاستقام ان یعارضه فیخصه قوله وهو ای وقوع الشک
قوله لا یبطل اصل الحجة ای لا یبطل الشک اصل الحجة وهو عام قطعی
فی الحکم عندنا وحجة یقینیة قوله بل وصفها ای بل یبطل وصف الحجة وهو قطعی

او يقيني **قوله** لما يرد عليه اللام متعلقة بقوله وانما عدل وضمير يرد راجع الى ما
وعليه الى تقرير القوم **قوله** انكم قائلون بصحة تعليله اى ان بيان لما يرد وضمير
تعليله راجع الى معلوما حاصل الايراد لما ثبت تعليل المخصوص المعلوم على
اعتبار صيغة النص وهى دليل الخصوص التى يتحقق بها شبه النسخ ثبت
ان الناسخ يحتمل التعليل فيجب ان يبطل العام عندكم بتخصيص العام
بالمخصص المشابه للناسخ فلا يبقى الجهالة حتى يكون ظنيا بل يكون المخصوص
المعلوم المشابه بالناسخ ويبطل حكم العام بالكلية فيفيد اليقين اقول
فى الجواب ان الناسخ من حيث انه نص مستقل بنفسه يقبل التعليل
اما من حيث انه يعمل على سبيل المعارضة لا يعلل لان شرط التعليل ان
يثبت الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل على سبيل البيان
وكذا تعليله على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليله لو كان يعمل
عمل الناسخ يصير القياس معارضا مع انه قياس واذا كان يعمل عمل غيره يصير
مخالفا فثبت ان الناسخ يحتمل التعليل ولكن لا يعلل للنسخ ولا مانع فى دليل
الخصوص فيكفى فى الشبه هذا المقدار **قوله** ولا ينعكم شبه الاستثناء هذا
جواب سوال مقدر تقديره ان دليل الخصوص وان شابه الناسخ من حيث
الصيغة لكنه يشابه الاستثناء من حيث انه متبين وبهذه المشابهة
لا يلزم التعليل لعدم استقلال الاستثناء حتى يلزم الايراد فاجاب بقوله
ولا ينفعكم شبه الاستثناء لان الاستثناء لا يمنع عندكم التعليل لكن قال
بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم ومنع التعليل لان الاستثناء
لا يحتمله وسيأتى تحقيقه بعد اسطر يعنى ان دليل الخصوص عندكم يشابه الناسخ
من حيث الصيغة ويشابه الاستثناء من حيث انه متبين فلا يمنع مشابهة دليل

الخصوص بالاستثناء التعليل بل التعليل دليل الخصوص هنا فى اثبات الجهالة
والا يلزم بمشابهته الى الاستثناء فقط ان يبقى العام قطعيا كما فى الاستثناء
المعلوم لا ظنيا والمدعى هذا اقول انت عرفت جوابنا وحاصله ان دليل الخصوص
يشابه الناسخ من حيث الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه
الاستثناء من حيث انه متبين ولا يشابه فى عدم الاستقلال وعدم التعليل
فى الناسخ باعتبار كونه معارضا وفى الاستثناء باعتبار كونه غير مستقل فهذان
الوصفان معدومان فى دليل الخصوص فيقبل التعليل فدخلت الشبهة
ايضا يعنى كالمجهول وقد عرف ان العام موجب فلا يبطل بالاحتمال ولكن
تمكنت فيه الشبهة فاوجب العمل دون العلم هذا ملخص الشروح ويمكن
ان يقال ابطال العام بالتخصيص اذا كان ثابتا قبل الاجماع وعدم بطلانه
بالمخصص بالاجماع ايضا فلا يرد **قوله** فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله
اى لما اشبه المخصوص الناسخ بصيغته اعتبر حال الناسخ فى المخصوص بسبب
مشابهته صيغته فى كونها كلاما كاملا مستقلا **قوله** اذا كان مجهولا
يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى العام كما كان قطعيا
عندنا **قوله** وان كان معلوما لا يصح تعليله ان كان الناسخ معلوما
فى بعض تناوله العام فان الحكم فيما بقى من العام بعد ورود ناسخ معلوم فى البعض
لا يتغير بسبب احتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة
والممانعة وهما انما يكونان بين الدليلين القويين ولا ممانعة بين النص
والقياس فلو قلنا بالتعليل يصير القياس معارضا للنص فهذا لا يجوز بالاجماع
كما قلنا **قوله** والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا اى التخصيص مثل الناسخ فى كونه
كلاما تاما مستقلا فيكون حكمه مثله فى كونه قطعيا فلا يصح تعليله ايضا اقول هذا

يخالف الاجماع لان المخصص بيّن والقياس يصح ان يكون مبينا فيصح
تعليله بخلاف العام فانه يعمل على سبيل المعارضة فلا يصح تعليله لانه لو صح يصير
القياس معارضا للنص وهذا لا يجوز بالاجماع كما سبق فيكون ان يشابه
الناسخ من حيث الصيغة فقط لا من حيث انه معارض فيكون هذا الوصف
معدوما في دليل الخصوص فيقبل التعليل وهو الحق قوله وقيل لا يبقى حجة
القائل ابو الحسن الكرخي قوله كالاستثناء المجهول يعني احتج الكرخي بان
دليل خصوص العام اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في باقي العام
لان الخصوص بمنزلة الاستثناء المجهول في تغيير ما قبله وان فارقه في الصيغة
واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقي كالاستثناء المجهول فانه
يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان علي الف الا شيئا
يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب
التوقف فيه ويجب عليه البيان حاصله ان الشيخ ابا الحسن الكرخي
الحق دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالاستثناء المجهول والجامع ان دليل
الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يكن داخلا تحت العام كالاستثناء يبين
ان قدر المستثنى لم يكن داخلا تحت المستثنى منه قوله واما اذا كان معلوما
اي اذا كان المخصوص معلوما فكذلك قوله لانه كلام مستقل في افادته بنفسه
اذ هو لا يفتقر الى صدر الكلام قوله ولا يدري كم خرج بالتعليل يعني على تقدير
التعليل لا يدري اي قدر منه باقي العام صار مخصوصا فصار كما لو خص منه
بعض معلوم وبعض مجهول فصار بمنزلة جهالة المخصوص وجهالة المخصوص
توجب جهالة الباقي فلا يبقى حجة فان قيل المخصوص المعلوم لا يصير كالمجهول التقدير
قلت المعلوم اذا كان معلوما لا يجوز ان يلحق به شيء من الافراد الباقية

فيصيره

فيصيره مجهولا فصار دليل الخصوص معلوما كان او مجهولا نظير الاستثناء المجهول
قوله فان كلا منهما اي من المخصوص المعلوم والاستثناء قوله لبيان انه
لم يدخل في الحكم اي لبيان ان كل واحد منهما لم يدخل تحت افراد العام قوله
فلا يقبل التعليل اي اذا كان المخصوص المعلوم بمنزلة الاستثناء فلا يقبل
التعليل لان الاستثناء لا يحتمله لانه ليس بجملة تامة والتعليل انما يجري
في كلام مستقل ولانه عدم والعدم لا يعلل كما سبق ولا معنى لقول من قال انه
يحتمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لا يحتمل التعليل لانه عدم لا يعلل
انه كالاستثناء معنى لا لفظا فلا يمنع التعليل بهذا المقدار من المشابهة لان
لفظه قائم بنفسه مستقل تام لانا نقول الاعتبار للمعنى لا للفظ لانه قالب
للمعنى ومن حيث المعنى غير مستقل فلا يثبت بالنطق قوله والمستثنى منه
حجة قطعية في الباقي يعني اذا قال لفلان علي عشرة الا درهما والمستثنى منه
اي العشرة التي اخرج منها درهم قطعية في الباقي اي التسعة قوله وكذا ما في حكمه
اي كالاستثناء المخصوص الذي في حكمه قوله كالاستثناء المجهول يعني
كقول الكرخي ان العام لا يوجب شيئا كالاستثناء المجهول معلوما كان
او مجهولا حاصله ان هذا الفريق الحقوا دليل الخصوص سواء كان معلوما
او مجهولا بالاستثناء فقط لا الاستثناء المجهول فقط كما قال الكرخي وفرقوا
بين دليل الخصوص المعلوم والمجهول وقالوا ان دليل الخصوص اذا كان
مجهولا لا يبقى حجة اصلا كما في الاستثناء المجهول واذا كان معلوما بقي العام
حجة قطعيا في الباقي كالاستثناء المعلوم قوله ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء
والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وفخر الاسلام اعتبر بالشبهين
في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول وهو الوجه الوجيه لان دليل الخصوص

يشبه الاستثناء بحكمه لان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا رفع الحكم عن المخصوص
بعد ان كان ثابتا ويشبه الناسخ لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاق دليل الخصوص
بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار
معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال شبه الآخر بل وجب
اعتباره في كل باب بنظيره فاذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة
في الاول لحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته واذا اعتبر
بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم يبطل بالشك وكذلك
اذا كان المخصوص معلوما يحتمل ان يكون معلولا فيصير قدر ما تناوله العام
مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه
بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف العام
موجبا للقطع فلا يبطل بالاحتمال لان اليقين لا يزول بالشك ولكن تمكنت
فيه الشبهة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم هذا تلخيص كلام
فخر الاسلام **فصل** اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد هل هو
حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز والحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز
وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة
او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي
ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي
عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان
كان بدليل لفظي اتصل او انفصل **قوله** فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه
سواء كان للموضوع له تاما او ناقصا او زائدا وهو مذهب صاحب البديع

وهو

وهو محمد بن مسعود ابن الزكي لانه ذكر رسما للحقيقة وهو لفظ استعمل لشيء
وضع الواضع مثله لمثله لا عينه لعينه كالاسد لليث ثم قال وعلامتها سبق
الفهم الى معناها **قوله** والمجاز ما يكون متعديا به عن موضوعه وهذا ايضا مذهب
صاحب البديع قال المجاز لفظ استعمل لشيء بينه وبين الحقيقة اتصال
والاتصال تسعة مذكور في محله وعلاقة المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة
اليه وذكر متوسطا بين الحقيقة والمجاز وقال هو لفظ استعمل لشيء وضع
الواضع مثله لعينه كالاعلام للاشياء المعينة كمكة للبقعة المعينة ثم قال
والحقيقة لغوية كالاسد لليث وعرفية كالمنارة للمئذنة وشرعية
كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى قال ابو حيان اكثر ما تكلم في هذه المسئلة
في اصول الفقه وعلم البيان وقد نظمت انا في ذلك • اللفظ ان اريد منه
الظاهر • حقيقة مجازه مغاير • لابد من علاقة تكون • بينهما تقرب او تبين
• مثاله مقال بعض الوهبان • صار الثريد في رؤس العيدان • اراد
بالثريد حب السنبلة • سماه بالشيء الذي يؤول له • انتهى لكن هذا التحقيق
يخالف ما قاله ابو اسحق البهاري في كتاب املاء المنتحل في شرح كتاب المجمل
الحقيقة ما استعمل في الموضوع له اولا والمجاز ما استعمل في غير الموضوع له اولا
انتهى وقال فخر الاسلام الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له ماخوذ من حق
الشيء فهو حق وحاق اذا ثبت وحقيق اي جدير ومنه سميت الحاقة
والمجاز لما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد من اصله
ولا ينال الحقيقة الا بالسماع ولا يسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال
بالتأمل في طريقه فيعتبر به ويحتذى بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس
بالنص انتهى **قوله** واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة اقول

فيه بحث لانه يخالف تعريفه بقوله لفظ يستغرق مسميات غير محصورة واما
على تعريف فخر الاسلام يتناول الثلثة حقيقة لانه قال العام وهو كل لفظ
ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى انتهى فتامل **قوله** كيف يكون مجازا فيما وراه
وهو حقيقة فيه اقول يكون مجازا فيما وراه ولا يكون حقيقة فيه مثلا اذا خص
العام بمستقل معلوم يحتمل ان يكون معلولا وعلى تقدير التعليل لا يدرى
اى قدر من الباقى يصير مخصوصا فيجوز ان يلحق به من الافراد الباقية شئ
فيوجب جهالته جهالة فكيف يكون حقيقة فى شئ يكون بعضه معلوما
وبعضه مجهولا والحقيقة استعمال الشئ فيما وضع له معلوما ولو سلم هذا
لكن قوله فاذا خص البعض كيف يكون مجازا فيما وراه وهو حقيقة فيه الخ
يخالف كلام الجمهور لان الحقيقة عند عامة العلماء استعمال الشئ فى تمام
ما وضع له واستعماله فى البعض يكون مجازا واستعماله بالزيادة مجازا ايضا
عند الجمهور لانه لا يستعمل فى تمام ما وضع له فقط كالتغليب المجازى **قوله**
على انه كلا لا انه بعض بمنزلة الاستثناء الخ فيه بحث لانه ان اراد بقوله بمنزلة
الاستثناء الاستثناء المجهول فدليله مسلم لكن لا يفيد اصلا لان كلامنا
ان يكون العام بعد الاخراج حجة وحقيقة وليس فيه الاخراج حقيقة
لان جهالة الاستثناء يوجب جهالة فى المستثنى منه بالاجماع ولم يصلح حجة
بنفسه كالمجمل او ان بقى على حاله حقيقة وان اراد بمنزلة الاستثناء الاستثناء
المعلوم وهو المراد ههنا فدليله ممنوع لان المراد بالوضع الوضع الشخصى
بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق لا للباقى عند اقترانه بالاستثناء
حتى يصير عبارة عما وراء الاستثناء بطريق انه كل لا بعض الا ان يشتركا
وسيجئ فى فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء المنع

دخول المستثنى فى الحكم وقد صرح القوم ان المستثنى منه مستعمل فى الباقى والاستثناء
قرينة المجاز فكيف يكون حقيقة فى الثانى مع ان المص اختار شبه الاستثناء
والنسخ فى المجهول وصحة التعليل فى المعلوم ولم يعتبر شبه الاستثناء المعلوم
حتى يجعل ما وراء الخصوص على انه لا بعض بمنزلة الاستثناء فتامل **قوله**
واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث
الاقتصار الخ هذا كلام امام الحرمين ومذهبه وما ذكره من الضعف
ملخص التلويح فان اردت التفصيل فليراجع ثمه **باب الفاظ العموم**
وانما قدم الاحكام على الالفاظ لانها بمنزلة القوالب والمعانى مقصودة
فقدم المقصود على اللفظ **قوله** العام بصيغته ومعناه الخ اما صيغته
فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعنى الفاظ الجمع
الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلثة
والالف رجال واما معناه فكذلك لانه تدل على اعداد مجتمعة قال شمس الائمة
وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق ان امكن العمل به وان
لم يمكن فينطلق على الثلثة لانه اقل ما يتيقن فصار اولى من غيره كما ذكر محمد
صريحا فى كتاب السير فى الانفال وغيرها **قوله** وهو مجموع اللفظ ومستوعب المعنى
الخ هذا رد للبزدوى واختيار مذهب الجمهور قال فخر الاسلام فى البزدوى
اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين
والمسلمات والمشركين والمشركات انتهى اقول الجمع على نوعين جمع قلة
وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلثة وامثلته افعال وافعل وافعلة
وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة وقيل جمع السلامة بالواو والنون
والالف والتاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو مقيد لا سيما

فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير كمسلمات وغيرها وبالضرورة تستعمل في الكثير
كالايام وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان فخر الاسلام اراد
بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان كل عام سواء كان جمع قلة
او كثرة الا انه يثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو جمع الثلثة
فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلثة الى ان يشمل الكل
اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق كما سبق في تعريفه **قوله** سواء كان له
واحد من لفظه كالرجال لان لفظ واحدها رجل وتثنيتها رجلان وجمعها رجال
وانما اكتفى بالجمع الكثرة رمزا الى ما اختاره ورد القول البزدوي مثل الرجال
والنساء والمسلمون والمسلمات والمشركين والمشركات انتهى انت عرفت
قبل ان اللام في هذين المثالين لتحسين الكلام والمراد الجموع المنكرة
كما ذكر في التقويم والميزان مثل رجال ونساء لا المعرف اللام والاضافة فان
الكلام بعده الجمع المعرف **قوله** او لا كالنساء اي لا واحد له من لفظه كالنساء
لان لفظ واحدها امراة وتثنيتها امراتان وجمعها نساء **قوله** وهذا القسم
اما ان يتناول المجموع لا كل واحد يعني القسم الثاني انواع منها ما هو فرد
وضع للجمع مثل الرهط والقوم من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم
الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد
لم يستحق شيئا ولهذا يجوز رهطان وارهط واراهط جمع قلة وكثرة وقوم
وقومان واقوام فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه
مثل الرهط دخل والقوم خرج قال المحقق التفتازاني والتحقيق ان القوم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء
ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوم جمع قايم كصوم

جمع صايم فهو وهم والافعل ليس من ابنية الجمع انتهى قال صاحب الكشاف
في الحجرات القوم وهو في الاصل جمع قايم كصوم وزور في جمع صايم وزاير
انتهى قال ابو حيان ليس فعل من ابنية الجموع الا على مذهب ابي الحسن
الاخفش في قوله تعالى ان ركبا جمع راكب انتهى اقول والوجه الوجيه ان القوم
في الاصل مصدر يستعمل بعد النقل كالمصدر في الجمع كما قال الامام الصفدي
في لامية العجم في قوله تزاحم الورد على الزمزم اي الواردين كما قيل في قوله
تعالى على سمعهم بعد قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقبل قوله على ابصارهم لان السمع
في الاصل مصدر يستوي فيه المفرد والجمع فيعتبر فيه بعد النقل ما يعتبر قبله
لكن الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا امراة فيهم كذا ذكر في كتب اللغة
والقوم يطلق على جماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء نحو قوله تعالى
الرجال قوامون على النساء وقال زهير وما ادري ولست اخال ادري
اقوم ال حصن ام نساء وقال صاحب الكشاف واما قولهم في قوم فرعون
وقوم عاد هم الذكور والاناث فليس لفظ القوم بمتعاط للفريقين ولكن
ذكر الذكور وترك الاناث انتهى قال ابو حيان غيره يجعله من باب التغليب
انتهى **قوله** والانس والجن والجميع ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة وانما
ذكرنا هذين اللفظين دفعا لوهم من زعم انهما عامان صيغة ومعنى لان
التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون والتاء في مسلمات فبين فخر الاسلام انهما
من قبيل العام المعنوي دون اللفظي ولهذا يثنى كل واحد ويجمع يقال
طائفتان وطوايف وجماعتان الا ان الطائفة فانه اسم للواحد فصاعدا
كذا قال ابن عباس رضي الله عنه قال في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
انه يقع على الواحد فصاعدا الا انه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة وهي التاء انتهى

وجماعات صح

قال الزهير اسم للثلاثة وقال عطا اسم للاثنين وقال الحسن اسم للعشرة
وهي في الحقيقة نعت المراة كالضاربة والقائلة من طاف يطوف طوفا فهو طائف
وهي طائفة ولهذا يقال للبعض الشئ طائفة يقال طائفة من المال وطائفة من الليل
لكن هذا غير مراد بالاجماع فتعين ارادة الجماعة فصارت جنس العلامة الجماعة
كالمعتزلة والكرامية لان التاء في الاسم انما يدخل اما للتانيث او لشبه التانيث
وهو ان يكون فرعا لغيره ولا تانيث ههنا فبقي ان يكون داخلا لشبه التانيث
وهو معنى الجمعية فصارت جنس العلامة التانيث فان قيل لما كان التاء
علامة الجماعة ينبغي ان يصير جمعا لا جنسا قلت لفظ نعت فرد لحقت به علامة
الجماعة فيجب توفير حظ الشبهين فجمعنا بينهما فبالنظر الى النعت يتناول
الواحد وبالنظر الى المعنى يتناول الزائد فصار جنسا فان قيل لما كان لفظه
نعت فرد لحقت به علامة الجمع صار نظير القوم والرهط لا نظير الجنس قلت
علامة الجماعة نظير صيغة الجمع في لا اتزوج النساء وكونه نعت فرد نظير الالف
واللام الداخل على الجمع فكما ان بسبب الالف واللام الدال على الفردية
صار صيغة الجمع جنسا وكذلك بسبب دلالة نعت الفرد على الفردية صار الصيغة
مع علامة الجمع جنسا كذا في البزدوي وشروحه قوله او يتناول كل واحد
اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم الخ فلو دخله واحد استحق درهما ولو
دخله جماعة معا او متعاقبين استحق بكل واحد الدرهم قوله مثل من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا اي درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم
ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد
السابق فالحكم في الاول مشروطا بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني

غير

غير مشروط بشيء منهما وجه الاول والثاني ظ ووجه الثالث على ما قال فخر الاسلام
ان كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل فهذا شروع
في بيان احتمال كونه خاصا بعد بيان كونه عاما ووجهه ان الاول اسم لفرد سابق
لا يشاركه غيره من جنسه كما كان الاخر اسم لفرد لاحق ومن يحتمل الخصوص
كما يحتمل العموم فلما جمع بينهما حمل المحتمل على المحكم فسقط معنى العموم لتعذر العمل به واذا
كان اسما لفرد سابق قلنا اذا دخل جماعة لا يستحقون شيئا لانهم ليسوا
بفرد واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق هذا ما قال محمد
في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله نفله
فان دخل اثنان معا فصاعدا ابطل النفل لان لفظ الاول اسم للفرد السابق
فلما قرنه بهذه الكلمة اي من دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص
وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد انتهى وهذا معنى
قول المص وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكونه خاصا انتهى لان كلمة
كل يحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم
ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص هذان المثالان في الخبر واصلها العموم
قال النبي صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو امن فهذا عام
من قسم الشرط كقوله من زارني فله كذا فهو عام ايضا وفي الاستفهام نحو
قولك من في الدار فهو عام ايضا لانه يجوز زيد وعمرو وغيرهما وقال اصحابنا
فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا واما
اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من لتمييز عبيده غيره وامائه
وقال ابوح يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض

وكلمة مع

فصار الامر متناولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل اي من كل عبيد بواحد كان عملا
بها وهذا حقيقة التبعيض وكذا قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو يتناول
البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص فان قيل اذا كان
كلمة من فاعلا كان موصوفا بصفة عامة وكذلك اذا كان مفعولا وفي المسئلة
الاولى المتفق عليها فاعل شاء والمختلف فيها مفعول شئت وقولك زيد ضارب
وزيد مضروب سيان في الموصوفية قلت فيه جوابان الاول ان المفعول في الثاني
هو العتق لا العبيد لانه قال من شئت من عبيدي عتقه والثاني ان الصفة
في الحقيقة المصدر وهو قائم بالفاعل لا بالمفعول نحو ضرب زيد عمروا فان الضرب
قائم بزيد وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون المفعول في الحقيقة موصوفا
حتى يعم بها كذا في النحو والاصول **قوله** الجمع المعرف باللام اي خبر اي الفاظ
العموم الجمع المعرف **قوله** او الاضافة فان الاضافة ايضا يفيد العموم نحو
عبيدي احرار لانه يصح الاستثناء ودليل العموم باللام والاضافة قول
حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه ؛ لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ؛
واسيافنا يقطرن من نجدة دما ؛ وهذا دليل العموم في المعرف باللام
وهي الجفنات جمع قلة لانها مصححة وكذا اسيافنا لكنهما باللام والاضافة
يفيدان العموم والا يكون جفناتهم واسيوفهم عشرة لان اكثر جمع القلة
عشرة والمراد بهما الكثرة لان المقام مقام مدح فيكون عاما شاملا الى غير محصور
كالجمع الكثرة هكذا حقق صاحب الكشاف وابو حيان **قوله** حيث لا عهد
خارجيا اي من دلايل العموم دخول اللام فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد
حيث لا عهد في اقسام الجموع اي لا معهود في الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى
لو كان معهودا يمكن صرفه اليه كمن قال لا اخوانك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع

فقال

فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام
وفخر الاسلام وصاحب الكشف **قوله** فانه اي اللام متعلق بلا عهد خارجيا
والغير راجع الى عهد خارجي **قوله** المفهوم من الاطلاق لان التعريف تمييز
الشيء عن اغياره وتعريف العهد وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب
كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقولك رايت رجلا ثم كلمت الرجل اي ذلك
الرجل بعينه **قوله** لا العهد الذهني لانه موقوف على وجود قرينة البعضية اي قرينة
قوله ولا الاعم من العهد الخارجي والذهني لانه يكون من قبيل عموم المجاز
ولا قرينة عن صرف الحقيقة **قوله** ثم الاستغراق عطف بالتراخي في الرتبة
على قوله العهد الخارجي **قوله** لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد اه
فيه بحث لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد في تعريف الجنس
لا في استغراق الجنس وتعريف الجنس نحو قولهم فلان يحب الدينار والدرهم
فالمراد منه جنس الدينار والدرهم لا كل دنانير الدنيا ودراهمها لان العلم بكل فرد
شرط المحبة ولا علم له به وكذا قولهم الرجل خير من المراة والتمر خير من الزنبور
قوله فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي
اقول فيه قرينة القصد الى نفس الحقيقة اذا دخله لام التعريف فصار
صيغة الجمع الذي كان جمعا بلفظه ومعناه مجازا عن الجنس لان لام المعرفة
للعهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه باللام اذ الجنس
معهود الذهن وفي جعله للجنس معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع
بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا
فوجد فيه معنى الجمع في الخارج او في الوهم اذ هو من الكليات والكلي لا يمنع مفهومه
عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس

واخبار فكان في حمله جنب عمل بالوصفين اي بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف
ولو حمل لفظ الجمع بعد دخول اللام على حقيقة الجمعية بطل حكم اللام بالكلية فصار
حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته بيانه ان حقيقة الجمع الثلاث
فصاعدا وليس فيه معنى الجنس وهو الواحد والكل البتة فيبطل معنى الجنس
من كل وجه لانه اما تعريف العهد ولا معهود فيه واما تعريف الجنس ولا جنسية
فيه ايضا اما اذا حملناه على الجنس ففيه معنى الجمع ايضا فلم يبطل معنى التعريف
والصيغة فهذا اولى عملا بالوصفين فان قيل لو حمل على حقيقة الجنس وهو الواحد
يبطل معنى الجمع من كل وجه كما لو حمل على معنى الجمع يبطل معنى الجنس من كل وجه فيتعارضا
قلت يبطل على تقدير ولا يبطل على تقدير من وجه فصح الترجيح من حيث انه
لا يبطل بخلاف لو حملناه على حقيقة الجمع حيث يبطل معنى الجنس من كل وجه
وهذا من الدلايل المعقولة التي ذكرها فخر الاسلام وشروحه واكدها بالمنقول
ولم يذكر المص هذه الدلايل المعقولة واكتفى بالمنقول قوله وقد تمسك ابو بكر رضي الله
تعالى عنه بقوله الائمة من قريش اي بقي ان الائمة جمع معرف باللام واذا لم يفد
العموم لما سكت الاصحاب وسكوتهم في مقام الاجماع كتشهير القاضي الشريح في
زمن الاصحاب فثبت ان يكون الجمع المعرف عاما والدليل النقلي في البزدوي
قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي من بعد تسعة وقال اصحابنا فيمن قال
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامراته طالق ان ذلك يقع على الواحد
فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امراة واحدة حنث كما في عبدين
والمراد اثنين وثلاث واربع والف عبيد ايضا كما يحنث في المنكر بشراء اربعة
وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبدين او اكثر لا يحنث بما
دون ذلك ولا يعمل نيته فيما فوقه بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نيته ما فوق الثلثة

والتوفيق

والتوفيق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو
موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرا دون ما بينهما وهذا اللفظ انما
يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام
الجموع قال صدر الاسلام ابو اليسر حتى لو حلف لا تتزوج نساء وينوي
ما بين الكل والثلث يصح ولا يحنث بتزوج الثلث ولو حلف لا يشرب
ماء او الماء وينوي ما بين الكل والادنى لا يصح نيته حتى يحنث بشرب الاقدار
المتخللة بين الكل والادنى لانه جنس يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول
ما بينهما فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل لان اللفظ لا يحتمله
والحاصل ان المعرف باللام صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع
واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس لا البعض الا ترى انه لولا
غير الواحد لكان كلا فان ادم عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال
وحوا وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة كما لا
يسقط من الشمس والقمر بعدم المزاحم فصار الواحد للجنس مثل الثلثة للجمع
فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد
فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال
هذا ملخص البزدوي وشروحه ومن العجب ان فاضل الروم ابن كمال
الوزير ان عموم الجمع المعرف مختص بالمنفي نحو لا اتزوج النساء ولا يجوز في
المثبت نقلا عن فخر الاسلام مع ان فخر الاسلام نص على عمومه مطلقا
مرة بعد اخرى ولم ينقل عنه لا في البزدوي ولا في شرح التقويم قوله
وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل عموم اي كتمسك ابي بكر بقوله
عليه السلام الائمة من قريش على عموم الجمع المعرف اتفاق اصحابنا على عمومه

بالاستثناء وهذا دليل نقلي ايضا كالاجماع **قوله** واورد ان المستثنى منه قد يكون
اسم عدد خاص الا ايراد في هذا المثال ان صحة الاستثناء لا يستلزم العموم فلا
يدل عليه لان الاستثناء صحيح في مثل عندي عشرة الا واحدا مع ان العشرة
اسم خاص بالاتفاق لا عام **قوله** او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه
وفي هذا المثال ايضا خاص بعينه **قوله** او مشار اليه لان الاصل في المشار اليه
ان يكون مرئيا مخصوصا معينا بجميع اجزائه فكيف يكون عاما شاملا غير
محصور **قوله** استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه نحو ما جاءني
الرجال الا رجلا **قوله** او اصله نحو ما جاءني الرجال الا زيدا لان زيدا وان لم يكن
فرد مدلول نفس لفظ الرجال لكنه فرد مدلول اصله الذي هو الرجل فاندفع
ما قيل ان المستثنى الخ فيه بحث لان زيدا علم حين الصباوة فكيف يكون
فرد مدلول اصله الذي هو الرجل الذي يطلق بعد البلوغ فتأمل **قوله** لان
افراد الجمع جموع لا احاد لان الجمع يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة
وغير ذلك من الاعداد فيكون افراد الجمع اي اجزاؤه جموعا لا احادا اقول
حاصل الدفع ان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء من مجيء
المجموع الذي لا يتصور بدون مجيء كل واحد من المستثنى منه فيكون المستثنى من
افراد مفهوم الجمع ومدلول اللفظ نفسه اذ اصله وليس المراد عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد
لانه يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان
الدلالة على الاستغراق شرط في الجمع المعرف عند المص وغيره لا عند فخر الاسلام
لان تعريف العام عنده هو منتظم جمعا من المسميات سواء كان مستغرقا ام لا
قوله اي معنى الجمع المعرف الذي يعني ان الفاظ العموم الجمع المعرف باللام الذي

هو جمع صيغة ومعنى في جمع المعرف **قوله** وهو اي معنى الجمع المعرف **قوله**
الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد حتى لو كان الحكم
متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا **قوله** كالرهط اسم لما دون العشرة
واما اذا كان معرفا باللام يصح اطلاقه على عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية
له كذا في التلويح **قوله** فاللفظ مفرد اي لفظ الرهط والقوم مفرد بدليل انه يثنى
ويجمع نحو رهطان وارهط وارهاط وقومان واقوام ويوحد الضمير الراجع
اليه نحو الرهط او القوم دخل الحصن ويشير اليه تحولا حتى لو قال
الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا **قوله** واما صحة الواحد منه
على الانفصال آه هذا جواب سؤال مقدر تقديره واذا كان الفعل
للمجموع عليهم ولم يتناول كل واحد منه فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل
جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا
الاستثناء فاجاب بقوله من جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد
هذا الجواب الى قوله ولا يصح العشرة الخ عبارة التلويح **قوله** ويخص كل واحد
من المجموع وما في معناه اي يخص الجمع المنكر سواء كان قلة او كثرة بالمستغرق
وكذلك معنى الجمع كالرهط والقوم المنكر الى الثلثة عند اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة اللغة وانما قلنا الجمع المنكر لان المعرف حكم المفرد لانه يراد به الواحد
نحو لا اتزوج النساء خلافا لصاحب الكشاف ومن تبعه قال في سورة البقرة
استغراق المفرد اظهر من الجمع فان قلت اي فرق بين لام الجنس داخلة
على المفرد وبينها داخلة على الجمع قلنا اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان
يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه واذا

دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد
والجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه انتهى وتبعه السيد السند في حاشيته قال
ابو حيان في البحر هذا مردود بل الجمع المحلى باللام او الاضافة اشمل من المفرد
لان قولهم اعتقت عبيدي واهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض
والصفر صفتي الدينار والدرهم وان لم يشملا لما كانا صفتين لاسمي الجنس
الشامل الى الواحد اقول والحق ما قاله ابو حيان لموافقته لما في الاصول
في لا اتزوج النساء وعبيدي حر وغيرهما وفي الديوان والتفسير واللغة
وهذا مذهب الجمهور وهو مذهب منصور فلا يلتفت الى قول صاحب الكشاف
قوله فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الخ سواء كان معرفة او
نكرة وهو مذهب صاحب الكشاف كما ذكرنا قوله وقيل الى ثلثة
يعني اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امرأتين كما يحنث بتزوج امرأة في لا اتزوج النساء قوله وقيل الى اثنين
حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه ياتي بيانه قوله وقيل الى واحد
اقول لم يذكر هذا في البزدوي والتلويح وغيرهما ولم يذكر المص له مثالا لكنه
صرح بقول وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا القول قوله
قال المولى الفاضل شهاب المصري الخفاجي في طراز المجالس وذهب بعضهم
كالمحلي الى ان الفوق المذكور لاهل العربية انتهى فيختص بالواحد ويؤيد
ضعف هذا ما قاله القرافي انه لاح لي اشكال عرضته على الفضلاء عشرين
سنة فلم يظهر لي ولهم جوابه وهو ان اهل الاصول اختلفوا في اقل الجمع
هل هو ثلثة او اثنان فان اراد به مدلول ج م ع لم يلزم اثباته في المجموع

الاصطلاحية وهم مثلوا بها وان ارادوا ما يطلق عليه الجمع من جمع القلة
موضوع للعشرة فما دونها الى الثلثة او الاثنين على الخلاف وجمع الكثرة
الى فوق العشرة فاقله احد عشر فكيف يكون تخصيص جمع الكثرة بالثلث
او الاثنين ويمكن ان يجاب لانه قال في المفصل وغيره ان كلا منهما يستعار
للاخر فلا يستقيم ما ذكر في جمع الكثرة وتمثيلهم بدراهم ونحوه يدل على انهم لم
يريدوا جمع القلة فقط ويمكن ايضا ان كلام الاصوليين على اطلاق جمع
الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة لانهم اتفقوا على من اقر وا وصى
بدراهم قبل منه تفسيرها بثلثة وهي جمع كثرة واقله احد عشر باتفاق النحاة
والفقهاء وهذا هو المذكور في الاصول واما جمع القلة فلا يصدق على ما فوق
العشرة فان ساعد على ذلك كلام النحويين فلا كلام فيه ههنا ولك
ان يجاب عنه ان جمع القلة يستعمل ما فوق العشرة اذا لم يكن له جمع كثرة
كالايام او لم يعرف كزوجة في جمع زوج يستعمل الازواج فقط كذا في البحر
وبرهان الزركشي ويستعمل الكثرة في القلة ايضا اذا لم يكن له جمع قلة قال
الرضي والزركشي وغيرهما ان الاسم اذا لم يكن له الا جمع قلة فقط او كثرة
فقط كان مشتركا بين معنى القلة والكثرة وقد يستعار احدهما للاخر
مع وجود غيره كما يستعار جمع المذكر للمؤنث وعكسه كما يقال في جمع مالك
هو الك وفارس فوارس وقابل قوابل وفي قصيدة الحجاج • فقد ارانى اصل
القعادا • في المؤنث وكذا قصيدة القطامي في المؤنث • ابصارهن
الى الشبان مائلة • وقد اراهن عني غير صداد • الصداد والقعاد جمع مذكر
كراكب وركاب وضارب وضراب قال سعيد بن سلمة وقال الزجاج
والاخفش قد يحمل بعض الجمع على بعض فيحمل جمع المذكر على المؤنث وجمع المؤنث

على المذكور في هذا البحث كلام طويل لكن لا يساعده المقام فثبت ان
يخصص الجمع على الاطلاق محجوجا بالادلة الاصولية والنحوية الدالة على عموم
الجمع ولا يمكن ان يدعى الاجماع على خلاف ذلك وتبعه التفتازاني في التلويح
والدماميني في شرح التسهيل في باب حروف الناصبة **قوله** وقد صرح شمس الائمة
ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء يعني ان جمع المنكر عام عنده لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا
على غير **قوله** يخرج اللفظ عن دلالته على الجمع فيصير مستعملا في الجمع المنكر
اما في المعرف فيصير مجازا على ما نص فخر الاسلام بقرينة اللام **قوله** لان ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم لان المعنى الواحد والتثنية صيغة موضوعة
وكذلك الجمع ويتبادر الثلثة من الوضع حقيقة **قوله** وايضا اي كتبادر
ادنى الجمع هو الثلثة من الصيغة **قوله** يصح نفي الجمع عن الاثنين وان كان
حقيقة في الاثنين لما صح نفي الشيء عن حقيقته لان النفي عنها يوجب الكذب
ولم يصدق كنفي الابوة عن الجد لان الجد مجاز في الابوة الا ترى يقال
للجد اب مجازا ويقال ايضا ليس باب حقيقة **قوله** وايضا يصح رجال
ثلثة واربعة اي يصح رجال ثلثة بوصف فيقتضي اتحادهما ولا يقال
رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما
مثنى او مجموعا لان اسماء العدد ليست جموعا ولا لفظ اثنان تثنية
كذا في التلويح اقول ربما اوجبوا مراعاة صورة اللفظ والمعنى في الوصف
اي يكون في كلا الصفة والموصوف اشعار بالاثنينية او ما فوقها فلا يعد فيه
بناء على ما تقرر ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع الا ترى ان قولك زيد
وعمرو وبكر العالمون انما يجوز بعد العطف بالواوين فثبت ان حرف الجمع

كالجمع

كالجمع كذا في فصول البدايع قال ابن يعيش اذا كان الاسماء متحدة
يقال الزيدون العالمون والزيدان عالمان واما اذا كان متغايرا يعطف
بالواو ويقال زيد وعمرو العالمان وزيد وعمرو وبكر العالمون فيكون
الواو في الاول في حكم التثنية وفي الثاني في حكم الجمع وكذلك ثلثة واربعة
في معنى الجمع فيكون مراعاة اللفظ والمعنى فتأمل **قوله** وكذا كل جمع في
المواريث والوصايا حتى ان للاختين الثلثين كما للاخوات
وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان اقول لو كان الاجتهاد في هذا الزمان
لحكمت لواحد لان صيغ الجمع مهجورة خصوصا في الروم لان اكثر اهل الروم
يتلفظون بهذا اللفظ ولم يقصدوا الجمع **قوله** اذ ما جعل الله لرجل
قلبين في جوفه وفي تخصيص الذكر بالرجل اما لكون المخاطبين رجالا
او دفع وهم من قال للشجيع قلبان **قوله** ولا يصح العالمون الا يصح
عند النحاة واما عند الاصوليين فيصح فتأمل **قوله** استحقاقا وحجبا اي اما
الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني
الاختين لاب وام او للاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين
حكم الاخوات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما
متوسطة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله
تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة
الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان يتوهم
ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت من اين يعلم ان حظ البنتين
مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت

من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت
لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون
الا وارثا بالقوة او الفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق
من الصحابة كما روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام
من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس فليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه
نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض
امرا كان قبلي وتوارثه الناس كذا في التلويح **قوله** والوصية عطف على قوله
باب الارث يعني لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث
وفي باب الوصية لان الوصية تلحقه بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت
الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت **قوله** وعن الثاني
اي والجواب عن الثاني **قوله** ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق
اطلاق اسم الكل على الجزء او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما
يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق
على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وكذا يطلق على التثنية مجازا
قال ابو حيان في البحر في سورة الشعراء انا معكم مستمعون الاية وضع
الجمع موضع التثنية اي معكما فالخطاب لموسى وهرون فقط اريد بالجمع
التثنية انتهى وقال صاحب الكشاف وكانهما لشرفهما عند الله عاملهما
في الخطاب معاملة الجمع اذ كان ذلك جائزا اي يعامل الواحد لشرفه
وعظمته انتهى اقول اما لشرف صاحبه او لشرف القلب لان نصف الانسان
فواد ونصفه لسان والباقي اللحم والدم او لعظم منفعته ينزل قلب كل واحد

منها

منها منزلة الاثنين فيكون اربعا فيكون جمعا لان اكثر اعضاء المتنفع بها
في الانسان زوج فالحق ما كان فرد امنه لعظم منفعته بالزوج كذا في الكشف
واعلم ان مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا
واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما
ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع
وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان كذا في التلويح اقول جعل صاحب
الكشف وضوح المراد دليلا مستقلا وقال واضاف الجمع الى التثنية
واراد التثنية اما حذرا من استثقال الجمع بين التثنيتين او امنا
عن الالتباس لان كل عاقل يعقل ان لكل احد قلبا واحدا وهذا نوع
من الفصاحة وصنف من البلاغة لطيف المنهج دقيق المسلك قال
الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين وهذا اذا امن عن الالتباس
لكانا متصلين حتى لا يجوز ان يقال افراسكما وغلمانكما انتهى ثم اقول
لا يختلجنك قولهما استثقال الجمع بين التثنيتين لان المراد بالجمع جمع
التثنيتين احدهما قلبا والاخر كما وكذا رؤسهما وانفسهما لا صيغة
الجمع وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال
لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين ويؤيد هذا ما قاله
صاحب الكشف فيقال المنافق ذو قلبين ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء
الواحد ذو قلب انتهى **قوله** وعن الثالث بان النزاع ليس
في ج م ع وما يشتق منه يعني يطلق الجماعة على الاثنين والجمع اعني ج م ع
عليهما لكون الاجتماع في التثنية وليس النزاع فيه كما توهم الشافعي فلا
تقتضي تسمية الدال على ما فوق الاثنين جمعا للاجتماع لا تقتضي تسمية كل ما فيه

اجتماع به كالقارورة كذا في فصول البدايع فان قيل مراد الشافعي انها
عامة صيغة ومعنى وليس النزاع في ج م ع لان التاء علامة الجمع كالواو
في مسلمون والتاء في مسلمات قلت بين فخر الاسلام ان الجماعة
والطائفة من قبيل العام المعنوي دون اللفظي ولهذا يثنى كل واحد و
يجمع يقال جماعتان وجماعات وطائفتان وطوايف الا ان الطائفة
اسم للواحد فصاعدا انتهى حاصله ان الجماعة لفظ فرد وضع للجمع ولهذا
يثنى ويجمع وكلامنا في الجمع بمعنى وصيغته لا بنود بصيغته وجمع بمعناه فلا
حاجة الى تأويل الحديث بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
قوله بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة
يعني الجمع المعرف من الكثرة نحو الرجال والنساء والقلة كصيغ الخمس
او في معناه كالرهط والقوم وغيرها يصح اطلاق كل واحد منها على اي عدد
كان من الثلاثة الى ما نهاية مع ان الرهط موضوع الى التسعة وضع
الخمس الى العشرة الى العشرة لان الدلالة على الاستغراق شرط في العام
هذا عند الجمهور واما عند فخر الاسلام فجمع القلة يكون العموم في موضوعه
وهو جمع الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة
الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم الاستغراق عنده كما نص عليه
في تعريف العام في اول كتاب البزدوي وصعه صاحب الكشف
في باب الفاظ العموم ويؤيده ما قال صاحب الكشاف الرهط باللام
من الثلثة الى العشرة وقيل السبعة قوله مجاز عن الجنس يعني اذا دخل
على صيغة الجمع الذي كان جمعا بلفظه ومعناه او معناه فقط لام التعريف
يصير الجمع مجازا عن الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع

لانه

لانه لا يحتمل التعريف بعينه وفيما لا يحتمل التعريف بعينه يحمل على الجنس
سواء كان في الجمع نحو الرجال والنساء او في المفرد نحو ان الانسان
لفي خسر وكذلك الزانية والزاني والسارق والسارقة ومثل
قول علمائنا المرأة التي اتزوج طالق فيحمل للجنس وفيه معنى الجمع بيانه ان
لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا
فوجد فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو حمل على حقيقته بطل
حكم اللام بالكلية فصار الجنس اولى كما سبق كذا في البزدوي قوله
كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي من بعد تسعة وهي تشمل الواحد
فصاعدا قوله وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض الخيل
الخيول ومنه قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوا الآية كذا في الجوهري
وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته
طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا او احدا
او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد
او تزوج ثلاثة من النساء كما توقف اذا كان منكرا الا انه صار عبارة عن الجنس
فسقطت حقيقة الجمع واسم الجمع يقع على الواحد على انه كل الجنس لا بعضه
الا ترى لولا غيره لكان كلا كادم وحوا قوله او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد
اي بواحد من الانس والجن قال صاحب القاموس الناس يكون من الانس
والجن جمع انس اصله اناس جمع عزيز ادخل عليه ال انتهى قال الجوهري
والناس قد يكون من الانس والجن واصله اناس فخفف ولم يجعلوا الالف
واللام فيه عوضا من الهمزة المحذوفة لانه لو كان كذلك لما اجتمع مع
المعوض عنه في قول الشاعر ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا

الناس من الانس والجن
جمع انس

انتهى اقول فيه بحث لان الشاعر جمع في قوله اقول يا اللهم يا اللهما قال
ابن عطية ويجوز عند بعضهم حذف الياء فتقول الناس كالقاض والهاد
اما جوازه في العربية فذكره سيبويه واما جوازه مقروا به فلا احفظه انتهى
قال ابو حيان في البحر ظاهر قوله اما جوازه في العربية فذكره سيبويه يقتضي
ان ذلك جائز مطلقا ولم يجزه سيبويه الا في الشعر واجازه الفراء
في الكلام وقوله واما جوازه مقروا به فلا احفظه فكونه لا يحفظه قد حفظه
غيره قال المهدوي افاض الناس سعيد بن جبير وعنه ايضا الناس بالكسر
من غير ياء انتهى اقول ان التعليل قاصر عن المعلل لان قول المهدوي الناس
بالكسر من غير ياء يجوز ان يختص بهذا الشعر فتامل قوله الا ان ينوي
العموم فح لا يحنث قط اقول استعمال قط في غير موضعه لان قط ظرف ماض
فلا يستعمل فيه الا الماضي المنفي كذا في البحر واستعمال الزمخشري في الكشاف
بعد المضارع مثبتا ومنفيا مرة بعدا اي منظور فيه قال ابن هشام
في المغني قط على ثلثة اوجه احدها ان يكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى
وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في افصح اللغات وتختص
بالنفي يقال ما فعلته قط والعامة تقول لا افعله قط وهو لحن واشتقاقه من
قططته اي قطعته فمعنى ما فعلته قط اي ما فعلته فيما انقطع من عمري
لان الماضي منقطع عن الحال والاستقبال وبنيت لتضمنها معنى مذ والى
اذ المعنى مذ ان خلقت الى الان على حركة لئلا يلتقي ساكنان وكانت
الضمة تشبيها لها بالغايات وقد تكسر على اصل التقاء الساكنين وقد
تتبع قافه طاءه في الضم وقد تخفف طاؤه مع ضمها او اسكانها انتهى
والباقي في المغني قوله لانه نوى حقيقته لا يثبت الا بالنية يعني نوى عموم الجمع

الذي

الناس بالكسر

الذي صار في حكم المفرد بعد دخول اللام عليه فصار كانه بعد دخول اللام
جنس مفرد فيكون نيته في المجاز فلا يعتبر بها في اليمين قوله في صور ليس
فيها العهد والاستغراق يعني من قال ان تزوجت النساء او اشتريت
العبيد فامراته طالق يقع على الواحد لانك عرفت ان الجمع لا يحتمل العهد لانه
لا عهد في اقسام الجموع والاستغراق ايضا لان تزوج جميع النساء في الدنيا
واشترائه عبيدها ليس بممكن فيجعل للجنس الذي وهو مجاز في لام التعريف
الداخلة على الجمع فالصواب ترك قوله ثم الجنس فان المقصود اثبات
المجاز في الجمع وفي التلويح والبرجندي لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى
العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا
لو قال والله لا افعل على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلثة دراهم ولو حلف
لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة
عندهما لانه امكن العهد في الاول لسبق ما في يدي وفي الاخرين للعرف
فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق
دون الجنس انتهى قوله لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد اي قد عرفت
قبل ورقتين في الجمع المعرف ان الاصل اي الراجح العهد الخارجي ثم
الاستغراق قوله ولا مساغ للخلف اي لا مساغ للحمل على معنى اخر من اللام
استخلافا الا عند تعذر الاصل وهو لام العهد والاستغراق الداخلة
على الجمع قوله ولهذا اي ولاجل كون اللام على العهد والاستغراق حقيقة
وعلى الجنس مجاز ولا مساغ للخلف اي الجنس الا عند تعذر الاصل وهو العهد
والاستغراق قوله قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا
للجنس يعني حملوا اللام الداخلة على الجمع في قوله تعالى لا تدركه الابصار

على الاستغراق لانه الاصل دون الجنس وهو مجاز في اللام الداخلة على الجمع **قوله**
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب
الكلى فيكون سلبا جزئيا **قوله** لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب
اى ليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفى
لكل احد فيكون سلبا كليا اقول يرد على هذا ان الاصل في السلب ان يصح
الاستثناء وصحة الاستثناء على تقدير الثاني لا الاول فيتامل لا يقال كما
ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد وكذلك يعم
في النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله
لا يهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه
للجنس لان الجنس في النفى يعم فيكون المعنى الله اعلم وما الله يريد عبدا بظلم
كما قال اصحابنا في لا اتزوج النساء يصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى
العموم والاستغراق في النفى **قوله** والمفرد المعرف باللام او الاضافة
عطف على الجمع المعرف باللام يعنى الفاظ العام الجمع المعرف باللام او الاضافة
والمفرد المعرف باللام او الاضافة حيث لا عهد ايضا **قوله** فانه اصل
كما سبق اى فان العهد اصل راجح كما سبق في لام الجمع المعرف ولهذا
ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والجنس لا غير الا القوم
اخذوا بالحاصل جعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا **قوله** فاذا لم
يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس
الماهية كما في قولك الانسان حيوان ناطق اعلم ان اللام من دلائل العموم
اذا دخل في المفرد فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد كقوله تعالى والعصر ان
الانسان لفي خسر اى هذا الجنس وكذلك السارق والسارقة والزاني

والزانية يصير للجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان تذكر
شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول فيكون الثاني هو الاول كذا في البزدوى
واما في فصول البدايع فيكون التعريف للعهد حقيقيا نحو جاءني رجل
ان تكلمت الرجل او تقديريا نحو ان تكلمت الامير اذا لم يكن في البلد
الا امير انتهى واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس فيكون تعريفا مثل قولك
فلان يحب الدينار اى هذا الجنس لا كل دينار الدنيا ودرهمها لان العلم
بكل فرد شرط المحبة ولا علم به اذ ليس فيه عين معهودة فاذا اردت
التفصيل في اللام فاستمع لما يتلى عليك فنقول ان المعرف باللام
قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد
يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر لان التعريف هو تمييز الشيء عن
اغياره وهو تعريف العهد وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب
حقيقيا كان او تقديريا كما ذكر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا او قال
الامير كذا اذا لم يكن في البلد الا امير وقد يكون حصة غير معينة منها
لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها
نحو ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو
تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى
اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون
بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخلوا السوق
وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا من ترجيح بعض المتساويات

فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة كذا في التلويح والحاصل
اختلف ائمة الاصول اذا دخل لام التعريف على الجنس حيث لا عهد كان
لتعريف ذلك الجنس او لاستغراق الجنس ذكر الشيخ ابو المعين
في طريقته قال بعضهم بني عن ان هذا الجنس يراد ويحتاج في استغراقه
الى دليل واليه مال ابو علي الفسوي من ائمة الادب وعلى هذا القول المحققون
من المتاخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول بحقيقته كل الافراد يتناول
بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل الجنس عند عدم مزاحمة
فرد اخر وبالمزاحمة يصير بعضه فلما ساوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم
ترجح البعض بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى الادنى لتيقنه واحتمل الصرف
الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم انهم قالوا في قوله لا اشرب الماء ولا اتزوج
النساء ولا اشتري العبيد ان هذه الايمان تقع على الادنى مع احتمال الكل
ولا تقع على الكل الا بالنية حتى يحنث بشرب قطرة وتزوج امراة وشراء عبد
ولو نوى الكل لا يحنث فان قيل انما لا ينصرف الى الكل للتعذر قلت
التعذر متعذر في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الادنى دون الاعلى
وحجة عامة المشايخ الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وصحة الاستثناء دليل الاستغراق
وقوله ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ
الواحد فهذا دليل الاستغراق كذا ذكر الاخفش وقوله ومن الارض مثلهن
وبهذه الاية عرفنا كون الارضين سبعا وكذا استدل جميع العلماء قاطبة
بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة والزاني والزانية في ايجاب القطع
والجلد ومثل هذا كثير في القران وكذلك اطبق المسلمون ان الالف واللام

في قوله

اللام في الحمد لاستغراق الجنس

في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لاستغراق الجنس يعني جميع المحامد
لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى رد لهذا الاجماع وقال الشيخ ابو المعين
ان الالف واللام هما علما التعريف والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن
اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن ساير الاشخاص المشاركة
في الدخول تحت النوع المساوية له في قبول الصورة النوعية والفصول
الفاصلة ولهذا النوع من ساير الانواع المزاحمة له في الدخول تحت
الجنس العام ولن يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد لهذا الشخص
ذكرا او مشاهدة وتارة يكون بتمييز النوع عن ساير الانواع المساوية
في دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد
مخوف فان المعرف وهو اسم الاسد واقع على كمال نوعه على شخص من
اشخاص الواقعة تحت هذا النوع لانعدام سبق العهد لكل شخص
من اشخاص النوع وفرد من افراده في التسمية نحو الرجل المعهود فيشاركه
كل رجل في التسمية بعد التعريف بخلاف تعريف النوع بحيث لا يشاركه
نوع اخر في التسمية والمعنى بعد التعريف فثبت انه كان اتم واقوى
وابلغ واولى في التخصيص والتمييز من التعريف السابق ولهذا قال اهل
الاصول باجمعهم او المبرزون الموسومون بالتحصيل الى ان صرف اللفظ
الممكن صرفه الى الجنس المعهود دون صرفه الى الجنس اولى من صرفه الى المعهود
لان جعل علامتي التعريف علامة لما كمل تعريفه وقوي تخصيصه اولى من جعلها
علامة لما ضعف في بابه الى هنا كلام الشيخ وجواب عامة المشايخ عن قول
المتاخرين وعن قول الشيخ مذكور في شروح البزدوي قوله وما في معناه
عطف على المفرد المعرف اقول لا حاجة الى ذكره في مثل هذا المختصر لانه سبق

في الجمع المعرف باللام **قوله** كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء
حيث يحنث بالواحدة يعني لا فرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد
ولام الداخلة على الجمع في افادة العموم عند مشايخنا لانهم قالوا في قوله
لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان
يقع على الادنى وهو القطرة من الماء والواحدة من النساء والعبيد
حتى يحنث بشرب قطرة وتزوج امراة وشراء عبد لكن لو نوى الكل
لا يحنث كما سبق فلا يلتفت الى قول صاحب الكشاف ومن تبعه
المفرد الذي دخل الالف واللام للجنس عليه اشمل من الجمع الذي دخل
عليه الالف واللام **قوله** لانه ادناه يعني لما ساوى البعض الكل في الدخول
تحت الاسم ترجح البعض بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى الادنى
وهو الواحد لتيقنه لكن احتمل الصرف الى الكل بدليله **قوله** والنكرة
المنفية عطف على قوله اما في معناه يعني ان النكرة المنفية قسم اخر
من العام معنى لا صيغة **قوله** ضرورة انتفاء الجنس قوله اى الواقعة في موضع
الى قوله الا بانتفاء جميع الافراد عبارة التلويح الا ان المصنف زاد قوله
ضرورة انتفاء الجنس بناء على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة
للجنس اقول لا حاجة اليه لان حرف النفي اذا دخل على نفس النكرة كقولك
لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا في الوجهين
ثبت العموم ضرورة واقتضاء لا المعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي
والاثبات الا واحدا وذلك لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية هذه الحقيقة
وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورة انتفاء رؤية جميع الافراد
لكونه مبهما والا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان راى رجلا واحدا الا نفى

رؤية تلك الحصة فان قيل قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع
مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رايت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه
ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك قلنا لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول
بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحصة كما لو
ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة كذا في
الكشف **اقول** هذا اولى مما قال التفتازاني في التلويح وقد يقصد بالنكرة
الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل
بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل
او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا لان النكرة في النفي تعم بالاتفاق في جميع
الاحوال الا ان يفهم المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة نحو ما رايت
رجلا كوفيا كما سبق واما على ما قال التفتازاني فيكون العموم في النكرة المنفية
مشروطا بمن فلم يقل احد من الاصوليين لان عندهم النكرة المنفية
تعم بالاتفاق سواء دخل حرف النفي على الفعل الواقع عليها او دخلت
على نفسها نحو لا رجل في الدار فتقدير من في مثل هذا المثال فقط **قال**
ابن الحاجب في اماليه ان دخول الفتح انما كان لتضمنه معنى حرف الاستغراق ترى
ان معنى قولك لا رجل في الدار لا من رجل فيها ولا يقدر مثل ذلك في لا زيد
لان من هنا جئ لتاكيد نفي المتعدد وليس في قولك لا زيد تعدد انتهى
ثم **اقول** ان قول صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب
الاستغراق وبالرفع يجوزه منظور فيه لانه قال ابن الحاجب يجوز رفعه
مع الاستغراق اذا كرر نحو قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وقوله ولا بيع فيه
ولا خلة ووجه الرفع احد الامرين اما ان يقال المعطوف والمعطوف عليه

اذا بنيا جميعا كانا كالشئ الواحد فكره اشيا متعددات فبدل الى الاصل
وهو الرفع واما ان يقال هو جواب لمن سال عن شيئين او اثبت
الحكم لشيئين فقال فى الدار رجل وامراة فاجيب بقوله لا رجل فى الدار
ولا امراة ليكون الجواب مطابقا للسوال انتهى قوله لا ضير الخ مبنى
على الفتح وخبره محذوف قال فى المغنى انه يكثر حذف خبرها اذا علم نحو قالوا لا ضير
فلا فوت وتميم لا يذكره ح ووجه بنائها ان اسمها اذا لم يكن عاملا فانه يبنى لتضمنه
لتضمنه معنى من الاستغراقية وقيل التركيب مع لا تركيب خمسة عشر وبناؤه
على ما ينصب به لو كان معربا فيبنى على الفتح فى نحو لا رجل ولا رجال ومنه
لا تثريب عليكم قالوا الاضير يا اهل يثرب لا مقام لكم انتهى قوله لان المستعمل فيه
اى فيما وضعت له نفس النكرة قوله والعموم انما استفيد من وقوعها فى
سياق النفى حاصله ان النكرة فى الاثبات تخص اما فى النفى تعم اقول هذا
اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا يحتمل العموم قال الله تعالى لا تدعوا
اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال
انت طالق طلاقا ونوى الثلث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم
فى الاثبات الا ترى انه لو قال رايت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم كذا فى الكشف
قوله حقيقة نحو لا اضرب رجلا يعنى ان النكرة فى النفى تعم بالاتفاق سواء دخل
حرف النفى حقيقة على نفسها او على الفعل الواقع عليها قوله او حكما كما اذا وقع
فى سياق النهى لان نهى الشئ طلب عدمه فيكون فى حكم عدمها قوله
والاستفهام الانكارى لانه فى ذكر حكم النفى يعنى اذا ضم الاستفهام الانكارى
الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم كما فى النفى اقول فيه بحث لان الاستفهام
الانكارى مختص بهل فى افادة العموم وفى الحاق الهمزة وغيرها بها نظر قال

ابو حيان فى الارتشاف واما الاستفهام فليس على ما فى جميع ادواته انما
يحفظ ذلك مع هل فى جميع ما ورد فى النفى نحو هل فى الدار من رجل وقوله تعالى
هل تحس منهم من احد وفى الحاق الهمزة بهل نظر ولا احفظه من لسان العرب
ولو قلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين تضرب
من رجل او متى تقوم من رجل لم يجز وعلى اذا كانت للنفى المحض جاز دخول من
فتقول قلما يأتى من احد فى معنى ما يأتى من احد انتهى قال الازهرى ولعل
النوق ان هل لطلب التصديق دائما اقول نعم النوق لهذا لكن دخول من
الداخلة على نكرة مختصة بالنفى وشبهه فى التصور وفى غير النفى كما قال الاخفش
اطراد اللباب وانت خبير ان قول الازهرى ان هل لطلب التصديق
دائما الخ احتراز عن الهمزة لان اصلها الاستفهام وهو طلب الافهام
وتأتى لطلب التصور والتصديق ولا يلتفت الى قول الزركشى فى برهانه
ان الهمزة تأتى لطلب التصور والتصديق بخلاف هل فانها للتصور
خاصة والهمزة اغلب دورانا ولذلك كانت ام الباب انتهى لانه
خطأ محض عن مثل هذا الفاضل العلامة فالصواب ان يقول ان الهمزة
تأتى لطلب التصور والتصديق بخلاف ما وهل لانه يطلب بما التصور
فقط وبهل التصديق فقط وهذا بالاجماع فالتفصيل فى محله قوله والشرط
المثبت قال ابن هشام وزاد القارسى الشرط كقوله ومهما تكن عند امرئ من خليقة
وان خالها تخفى على الناس تعلم انتهى ووجه افادة العموم فى المثبت ما ذكره
صاحب الكشف قال ذكر بعضهم ان النكرة تعم فى موضع الشرط كما تعم فى موضع
النفى تقول من يأتينى بمال او اجازة لا يختص هذا بمال دون مال وذلك انها
انما عمت فى النفى لانها ليست مختصة ببعض فى قولك ما رايت رجلا والنفى

لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا ضم النفي الى التنكير اقتضى اجتماعهما
العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم انتهى **قوله** اعلم انى لم
اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها
لم يشترطوا في العموم الاستغراق حاصله رد مذهب فخر الاسلام لان
تعريف العام عنده هو ما ينتظم جمعا من المسميات ولم يشترط في العام الاستغراق
واما عند المص فالعام لفظ يستغرق مسميات فيكون النكرة الموصوفة بصفة
عامة غير مستغرق بجميع افراد الجنس الا ترى لو قلت ما رايت رجلا كوفيا
يدل على انتفاء هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة قال فخر الاسلام وضرب
اخر من دلائل العموم اذا اتصل بالنكرة وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم
احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا كوفية والله لا اقربكما الا يوما اقربكما
فيه ان المستثنى في هذا الكل يكون عاما لعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك انتهى
اقول يؤيد هذا ما قاله شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير
موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا فاذا كانت موصوفة
فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتبعه
التفتازاني في التلويح اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا
الوصف بمعنى تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر
بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته فيعلم من ذلك
تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد
تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى ملخصا
فثبت ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عام **قوله** والاعادة اى اعادة النكرة
او المعرفة اقول الاولى ان يذكر هذه المسئلة بعد المفرد المحلى باللام كما ذكر

فخر الاسلام

فخر الاسلام لان هذه اللام الداخلة على المفرد لا يصير الاسم عاما بوجوهها
لان النكرة فيما لا يحتمل التعريف بعينه يصير للجنس واصل ذلك ان لام
التعريف للعهد وهو ان يذكر شيئا ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا والنكرة
لا تعم ايضا في هذه المسئلة بل ذكر بالتبعية **قوله** بالمعرفة مثال الاول قوله
تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فيكون الثاني
هو الاول وهو موسى عليه السلام والثاني قوله تعالى ان مع العسر يسرا
فان مع العسر يسرا فهذا يكون مثالا باعادة المعرفة بالمعرفة فيكون غير
الاول ويكون مثالا باعادة النكرة بالنكرة فيكون عين الاول وذلك
معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما لن يغلب عسر واحد يسرين قال
فخر الاسلام ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا انتهى قال الشراح
وكذا نقل عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم خرج الى اصحابه
ذات يوم فرحا مستبشرا او يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب
عسر يسرين وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند
نزول هذه الاية والذي نفسي بيده ولو كان العسر في حجر فطلبه اليسر حتى
يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين فان قيل كيف صح هذا القول اذ الواقع
عن ابن مسعود رضى الله عنه وفي مصحفه غير مكرر بل مرة واحدة قلت كان
ابن مسعود جعل اليسر الواحد يسرين بسبب التنكير لانه للتعظيم فتاوله
بيسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة وهو يسر الدنيا والاخرة انتهى
قلت وعلى هذا لا يكون مثالا فيما نحن فيه لعدم الاعادة فان قيل انما صح
قول ابن عباس رضى الله عنهما ان كان العسر واحدا مع ان العسر [illegible] صريح
قلت ذكر في الكشاف ان [illegible] التعريف لا يخ اما ان يكون لتعريف العهد

وح يكون هو هو لا محالة او لتعريف الجنس الذي يعلمه كل احد وهو هو ايضا
بخلاف اليسر لانه منكر فيكون متناولا لبعض الجنس فاذا كان الكلام
مستانفا غير مكرر فقد يتناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال انتهى
قوله سواء عرفت باللام او الاضافة انتهى عرفت الاعادة باللام
ومثال الاضافة الى المعرفة لو قال انت طالق نصف التطليقة وثلثها
وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت
عين الاولى فصار كانه قال نصف التطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس
تلك التطليقة كذا في شروح البزدوي قوله والاعادة بالنكرة اى اعادة
النكرة او المعرفة بالنكرة انتهى عرفت ان اعادة النكرة بالنكرة تقتضي
التغاير كاليسر المذكور في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية وعلى هذا الاصل
يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس
تطليقة فانه يقع عليها ثلث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليق
نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه انت طالق نصف تطليقة وثلث
تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى كذا في شروح البزدوي واعادة
المعرفة بالنكرة يقتضي التغاير ايضا مثاله قول الشاعر صفحنا عن بني
ذهل وقلنا القوم اخوان ۝ عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا ۝
قوله الا المانع يعني ان الاصل اى القاعدة والقانون في الاعادة غير مطرد
لانا وجدنا معرفة معادة هي غير الاول كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الاية والكتاب الاول القرآن
والثاني غيره مع انهما معرفتان توضيحه ان الكتاب الاول مقيد
بقيدين وهو كونه منزلا على الرسول ومصدقا لما بين يديه والثاني

مطلق والمقيد غير المطلق ولان الاول منزل عليه والثاني بيان لما بين
يديه فلا يمكن جعله واحدا فترك هذا الاصل بهذه الصورة قوله والنكرة
والمعرفة يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا في قوله تعالى وهذا كتاب الاية
لان المراد بالنكرة القرآن وبالمعرفة غيره على عكس الرسول قوله
واتحدت النكرتان يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا لان المراد
بالنكرتين في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله معبود
واحد بالحق في السماء وفي الارض لا غير على خلاف اليسر قوله واتحدت
المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد يعني ان هذا الاصل
غير مطرد ايضا لان المعرفة والنكرة واحد على عكس قول الشاعر كما سبق
قوله ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل اى من الالفاظ الذي
هو عام بمعناه دون صيغته كلمة من وهي مختصة بذوات من يعلم
وقيل من يعقل وان استعملت في غيره فعلى المجاز هذه عبارة القدماء
وعدل جماعة الى قولهم من يعلم لاطلاقها على الباري تعالى كما في قوله تعالى
قل من رب السموات والارض قل الله وهو سبحانه يوصف بالعلم
لا بالعقل لعدم الاذن في الشرع وضيق سيبويه العبارة فقال هي
للاناسي فاورد عليه انها تكون للملك كقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات والارض فكان حقه ان ياتي بلفظ يعم الجميع بان
يقول لاولي العلم واجيب بان هذا قليل فيها فاقتصر على الاناسي للغلبة
واذا اطلقت على ما لا يعقل فاما لانه عومل معاملة من يعقل واما لاختلاطه
به فمن الاول قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق والذين لا يخلق المراد به
الاصنام لان الخطاب مع العرب لكنها لما عوملت بالعبادة عبر عنها

بمن بالنسبة الى اعتقاد المخاطب ويجوز ان يكون المراد بمن لا يخلق العموم
الشامل لكن ما عبد من دون الله من العاقلين وغيرهم فيكون مجى من هنا
للتغليب الذى اقتضاه الاختلاط كما فى قوله تعالى والله يخلق كل دابة من ماء
فمنهم من يمشى على بطنه الاية فعبر بها عن من يمشى على بطنه وهم الحيات
وعمن يمشى على اربع وهم البهايم لاختلاطها مع من يمشى على رجلين فى صدر الاية
لان عموم الاية يشمل العقلاء وغيرهم فغلب على الجميع حكم العاقل كذا
فى الزركشى **قوله** وعامة لهم عطف على موضوعة يعنى ان من موضوعة
لذوات من يعقل وعامة لهم فيكون المعطوف عليه محذوفا كقوله تعالى
ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانفجرت وقيل فى ام حسبتم
ان تدخلوا الجنة ان ام متصلة والتقدير اعلمتم بان الجنة حفت بالمكاره
ام حسبتم كذا فى المغنى لكن فى جعل لذوات ظرفا مستقرا متعلقا بموضوعة
شئ لا يخفى على المتامل **قوله** غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل لان كلمة كل للاحاطة
على سبيل الافراد اى افراد المضاف اليه قال الله تعالى كل نفس ذائقة
الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى مفردا ليس معه غيره وهذه
الاحاطة مع الانفراد معنى يثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه
يعنى يظهر اثر عمومه فى المضاف اليه كانه صلة حتى لم تستعمل مفردة فانها
اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كان النكرة فى ذاتها
خاصة اذ هى اسم وضع لفرد من افراد الجملة هذا ملخص البزدوى والكشف
قوله لا الاجتماع كما فى جميع يعنى الجميع عام مثل كل الا انه يوجب الاجتماع
فصارت بهذا المعنى مخالفا لكلمة من وكل لان كلمة كل توجب الاحاطة
على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة

قصدا

قصدا وكلمة الجميع يخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا
ولهذا صارت مؤكدة لكلمة كل نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون ونحو جانى
القوم كلهم اجمعون **قوله** ان كانت شرطية او استفهامية يعنى تجئ من بمعنى
الاستفهام والشرط والخبر والعموم لازم فى الاولين دون الخبر لكن
فى الشرطية ليست بمختصة بالعاقل قال الانبارى فى شرح البرهان ان
اختصاص من بالعاقل وما بغيره مخصوص بالموصولتين اما الشرطيتين
فليستا من هذا القبيل لان الشرط يستدعى الفعل ولا يدخل على الاسماء
انتهى **قوله** من جانى فله درهم وكذلك من زارنى فله كذا وقوله عليه السلام
من دخل دار ابى سفيان فهو آمن من قسم الشرط وهو عام ايضا **قوله**
ومعنى من فى الدار ازيد ام عمرو الى غير ذلك يعنى معنى من فى الدار اعلم
لانه يجوز ان يقال فى جوابه زيد وعمرو وغيرهما **قوله** فعدل فى الصورتين اى
صورتى ان جانى زيد وان جانى عمرو الى غير ذلك وازيد فى الدار ام
الى لفظة من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لان عد جميع
من يعقل حين الشرط والاستفهام متعسر ومتعذر فاختصر احترازا
عن التطويل لان خير الكلام ما قل ودل خصوصا عند التعسر والتعذر **قوله**
لا اى ليس عموم من قطعيا **قوله** اما ان كانت موصوفة فلانها فى المعنى
نكرة فيه بحث قال ابو حيان فى البحر واكثر لسان العرب ان من لا تكون
نكرة موصوفة الا فى موضع تختص بالنكرة نحو ٭ رب من انضجت غيظا قلبه
٭ قد تمنى لى موتا لم يطع ٭ وفى المغنى ووصفت بالنكرة فى قولهم مررت
بمن معجب لك انتهى ويقل استعمالها فى موضع لا يختص بالنكرة كقول حسان
بن ثابت رضى الله عنه ٭ فكفى بنا فضلا على من غيرنا ٭ حب النبى محمد ايانا انتهى

الا ان يقال انها نكرة غالبا او على مذهب الكسائي وهو امام نحو وسامع لغة
انكر وقوع من نكرة موصوفة في غير مكان يختص بالنكرة كذا في البحر ايضا
وفيه نظر قال في المغني وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا في موضع يختص
بالنكرات ورد بقول حسان كما سبق وقول الفرزدق • اني واياك
اذ حلت بارحلنا • كمن بواديه بعد المحل ممطور • اي كشخص ممطور
بواديه وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا في موضع يختص بالنكرات
ورد بهذين البيتين فخرجهما على الزيادة وذلك لم يثبت انتهى قوله واما
اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون الخ قال فخر الاسلام ومن ذلك اي من الفاظ الذي
هو عام معناه دون صيغته كلمة من وهي تحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم انتهى ومن العجب
السيد السند قال في شرح المواقف في تاويل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون الموصولات لم توضع للعموم بل للجنس تحتمل العموم
والخصوص انتهى وهذا خلاف قاعدة النحو والاصول قال الشراح ويجيء بمعنى
الاستفهام والشرط والخبر والعموم لازم في الاولين دون الخبر وهو معنى
قول فخر الاسلام وهي تحتمل العموم وقوله تعالى ومنهم من يستمعون نظير العموم
وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وقيل هما عامان لكن تارة نظر
الى اللفظ وافرد الضمير وتارة نظر الى المعنى وجمع انتهى انت خبير ان هذا
خلاف ما ذكره المص ويؤيد قول قيل ما ذكره الزركشي في قاعدة مراعاة
اللفظ والمعنى بيان حكم من في ذلك قوله تعالى الا من كان هودا او نصارى
فجعل اسم كان مفردا حملا على لفظ من وخبرها جمعا حملا على معناها ولو حمل الاسم

والخبر

والخبر على اللفظ معا لقال الا من كان يهوديا او نصرانيا ولو حملهما على معناها
لقال الا من كانوا هودا او نصارى فصارت الاية الشريفة بمنزلة قولك
لا يدخل الدار الا من كان عاقلين وهذه المسئلة منعها ابن السراج وغيره
وقالوا لا يجوز ان يحمل الاسم والخبر معا على اللفظ فيقال الا من كان عاقلا
او يحملا معا على المعنى فيقال الا من كانوا عاقلين وقد جاء القران بخلاف
قولهم انتهى قوله فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام
جمع من المسميات اقول المراد بقوله الا عند من يكتفي الخ فخر الاسلام فانه قال
في تعريف العام هو ينتظم جمعا من المسميات قوله بين من شاء من عبيدي
عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله تعالى للمامور ان يعتقهم جميعا في هذه الصورة قوله عملا بعموم من
ولم يجعلا كلمة من في هذه الصورة للتبعيض الخ بل للبيان والتمييز عبيده
من غيرهم كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فهذه للبيان لان
جميع الرجس واجب الاجتناب فهذا متيقن في قوله من شاء من عبيدي
عتقه حاصله ان كلمة من عامة محكمة وكلمة من محتملة للتبعيض والبيان
فلا تغير المحكم فيحمل على البيان لان الاضافة بمعنى من للبيان شايع
نحو خاتم فضة اي من فضة وكذلك في مقام الاباحة نحو كل من طعامي ما شئت
وخذ من مالي ما شئت ففي هذه الصور يكون للبيان بالاتفاق لان له
ولاية اخذ كل الطعام والمال فثبت ان العبيد كلهم عتقوا ان شاؤا قوله
ولذا ايضا رعاه اي ولكون من الشرطية عامة قطعا كما سوى ابو يوسف
ومحمد بين المسئلتين راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين قوله اما في الاول
فلانه يعتق كل عبد شاء فان قيل كلمة من يتناول البعض في هذه المسئلة

كما تيناوله في المتنازع فيها لدخول حرف التبعيض في العبد فيهما قلت نعم الا
ان من من حيث انه وضع مبهما في حكم النكرة وقد وصفت بصفة عامة
وهي المشية فصارت عامة ولا يقال ان من موصول و شاء صلته فكيف
يكون صفته فضلا عن العامة لانا قلت ان الصلة والموصول كالصفة والموصوف
فعم ضرورة كذا في البرهان فان قيل كلمة من اذا كان فاعلا كان موصوفا
بصفة عامة فكذلك اذا كان مفعولا وفي المسئلة المتفقة فاعل شاء
وفي المختلفة مفعول شئت وقولك زيد ضارب وزيد مضروب سيان
في الموصوفية قلت ان الصفة في الحقيقة المصدر وهو قايم بالفاعل لا
بالمفعول وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون المفعول في الحقيقة موصوفا
حتى يعم بها كما قال النحويون في قولك ضرب زيد عمرا ان الضرب قايم
بالفاعل وللمفعول نوع تعلق قوله واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا
يعني قال ابو حنيفة في الثانية يعتقهم الا واحدا منهم لان العمل بحقيقة كل واحد
من الكلمتين واجب مهما امكن فحقيقة من للعموم ويحتمل الخصوص قوله
ان وقع الاعتاق على الترتيب اقول لا حاجة الى الترتيب بل يصح بعد
اخراج الواحد اعتقاهم جميعا قوله والا اي وان لم يعتق على الترتيب
حتى ينتهي الى الواحد فالخيار في عدم عتق الواحد مفوض الى المولى قوله
الا من للتبعيض وحقيقة فيه اقول حاصله ان المولى لا جمع بين كلمتي العموم
والتبعيض فالعموم هو الاصل لانه اضيف الفعل اليه فوجب العمل بالعموم
ولكن التبعيض واجب ايضا فنقصناه بواحد ليكون عملا بموجب العموم
والتبعيض قوله دفعا للاشتراك يعني اذا تزاحم المعاني في شيء ولم يتعين
كونه حقيقة في كل واحد منها بل معروفا في الواحد يحمل على المجاز في غيره دفعا

للاشتراك

للاشتراك كذا في النحو والاصول قوله ولا ينافي هذا قول ائمة العربية
ان اصلها ابتداء الغاية هذا جواب سوال مقدر تقديره ان من موضوعة
لابتداء الغاية عند اهل فكيف يكون موضوعة للتبعيض فاجاب بقوله
لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض آه اقول فيه
بحث لان حاصل الجواب ان من موضوعة للتبعيض والابتداء الغاية
وساير معانيها راجعة الى التبعيض وليس كذلك لان من يستعمل
على خمسة عشر وجها وليس الوضع في واحد منها ولا في جميعها معلوما لكن
ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة ان ساير معانيها
راجعة اليها كذا في المغني على ان التبعيض كيف يكون معنى حقيقيا
لمن لانه يحتاج الى القرينة وعلامتها امكان سد بعض مسدها كقراءة
ابن مسعود حتى تنفقوا بعض ما تحبون قوله ففي صورة اضافة المشية
الى العام اي من وهي الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت كلمة من
عن معنى التبعيض وحملت على البيان حاصله ان قوله من شاء من
المشية
عبيدي حال كلمة من صارت عامة محكمة لاتصافها بصفة عامة وهي
فلهذه الفروق قلنا ان كلمة من للبيان لا للتبعيض لان حمل المحتمل
على المحكم واجب قوله وفي صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب
في من شئت يعتبر الخصوص معه الخ يعني ان في هذه الصورة اتصف
كلمة من بصفة خاصة وهي اضافة المشية الى المخاطب فسقط معنى العموم
فامكن العمل بكلمة التبعيض فيعتبر الخصوص ليكون عملا بموجب العموم
والتبعيض فان قيل حالة الاعتاق وحالة السماحة دليل العموم
ايضا قلت الاعتاق مما يبطل ويفسخ بخلاف حالة الاباحة حيث لا يبطل البتة

فيهما

قوله ويخص فرادا لحقه لفظا اولا اقول لما فرغ عن بيان كون من عاما شرع في
بيان احتمال كونه خاصا فقال ويخص اي بانه ان كلمة من يحتمل الخصوص لانها
وضعت مبهمة في ذوات من يعقل ومعنى الابهام ان يقع على شيء لا بسبيل
التعيين ولا يفهم بذواتها وانما يفهم من صلتها الداخلة عليها حتى صارت
بصلتها كلمة واحدة فاذا صارت الصلة خاصة بعين المبهم فيكون خاصا
كذا في الشروح **قوله** قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخله رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا اي يبقى مثال احتمال
هذه الكلمة التخصيص ما قال محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخله واحد فله نفله فان دخل اثنان فصاعدا بطل
النفل لان لفظ اولا اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو
محكم في هذا المعنى فلما قرنه بكلمة من يحتمل الخصوص كما يحتمل العموم دل ذلك
الاوان على خصوص لفظ من يسقط معنى العموم لتعذر العمل به عند الجمع لان
القاعدة اذا اجتمع المحكم مع المحتمل فيحمل المحتمل على المحكم واجب تعيين
به احتمال الخصوص وسقط الخصوص فلم يجب النفل الا الواحد متقدم واذا
دخل جماعة لم يستحق شيئا لانهم ليسوا بفرد واذا دخل بعد الاول احد
لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق كذا في البزدوي وشروحه **قوله** وما كمن
اي من الفاظ العموم بمعناه دون صيغته ما كمن **قوله** في ابهامه اي وجه الشبه
قوله لكنه اي ما الصفات من يعقل وهو الانس والجن والملك تقول
ما زيد فجوابه عاقل او عالم والفرق بين التمييز والعقل ان العقل قوة
نورانية في البطن الثاني من الدماغ وهو خادم للروح الانساني
والتمييز قوة حاصلة للروح [illegible] اي خادمه **قوله** وذوات غيرهم اي

الفرق بين العقل والتمييز

كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل تقول ما في الدار يستقيم في الجواب فرس
او شاة او ثوب ولا يستقيم فيه رجل كذا ذكر عامة الاصوليين ورأيت
في بعض النسخ من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من
مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى
من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انما يختص بما لا يعقل كاختصاص
من بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح ان ما للسوال عن الجنس تقول
ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب
او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل
قال ولكون ما للسوال عن الجنس للسوال عن الوصف وقع بين فرعون
وموسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود
مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظر له ثم سمع موسى
قال انا رسول رب العالمين سال فرعون بما عن الجنس سوال مثله
فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو ولما كان
موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر
المودي الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق
السوال الجواب عند فرعون الجاهل تعجب من حوله من جماعة الجهلة
فقال لهم الا تستمعون ثم استهزئ بموسى عليه السلام وجننه فقال ان
رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبههم
عليه في الكونين من فساد مسالتهم فقال في الثالثة في جوابه على اسلوب
الحكيم رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قيل
المجنون والصبي لا عقل لهما مع انهما لا يدخل تحت ما قلت لهما عقل لكنه ضعيف

وكذلك حكم السكران كذا في الشروح **قوله** كما في قوله ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة اي كما يكون العمل بالعموم في هذه المسئلة يقتضي
ان يكون جميع التوام في الاية المذكورة بيان المسئلة قال اصحابنا
فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم يعتق لان شرط العتق ان يكون جميع ما في البطن غلاما
ولم يكن فلا تعتق فان قيل ولد ان كان اي قبل نفخ الروح فلا يصح
قوله غلاما لان الجماد لا يوصف بكونه غلاما واذا كان بعد النفخ فلا
يتناول كلمة ما لانه من ذوات من يعقل قلت كلمة ما هنا دخل
في صفات من يعقل لان معنى هذا الكلام ما الحمل اذكر ام انثى ان كان
ذكرا فانت حرة وقبل النفخ يكون كان بمعنى صار **قوله** اما استعارة من لما
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع وقوله تعالى
افمن يخلق كمن لا يخلق وقيل اختير لفظ من في هذه المواضع لانه لما
قال خلق كل دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم
او بالمزاوجة والمقارنة وكذلك قيل استعير ما لمن في قوله تعالى ما في السموات
وما في الارض لان كلمة ما في الاية ان كان متناولا لذوات من لا يعقل
لا يكون عاما لجميع الاشياء الداخلة في السماء والارض وان كان بمعنى
من فلا يكون عاما ايضا فقيل يجوز ان يكون مستعارا عن كلمة من
يتناول الباقي بحكم التبعية كذا في شروح البزدوي اقول فيه نظر لان ما عام
لكل شيء فيدخل جميع الاشياء التحتية حاصله ما لفظ مبهم في غاية الابهام
حتى انه يقع على المعدوم نحو انه عالم بما كان وبما لم يكن واصلها ان يكون
لغير العاقل كقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقد يقع على من يعقل عند اختلاطه

با

بما لا يعقل تغليبا كقوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما
خلق الله من شيء فانه عبارة عن مطلق الموجودات وقوله سبح لله
ما في السموات والارض وهذا كذلك فان قلت لم لم يتعرض الى السماء
والارض في قوله تعالى لله ما في السموات والارض قلت الله اعلم بهما واختلاف
ايضا لانا نعتبر في الظرف الداخل والخارج فيكون عاما ولذا قيل قوله تعالى
له ما في السموات والارض ابلغ من قوله له ملك السموات والارض وما فيهن
لان كون السموات والارض لله في الاية الاولى على طريق البرهان فتأمل
قوله واما العكس اي استعارة ما لمن فكقوله تعالى والسماء وما بناها اي
ومن بناها هذا في قول بعض المفسرين وقال بعضهم اوثرت كلمة ما على
من لارادة معنى الوصفية فكانه قال والسماء والقادر الذي بناها اقول لا
استعارة في الاية قال ابو حيان في الارتشاف اذا لم يطلع الى كنه
الشيء يجوز استعمال ما نحو قولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان
ما سخركن لنا وقد تأتي بالانواع من يعقل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء اي الابكار ان شئتم او الثيبات ولا يكون لاشخاص من
يعقل على الصحيح لانها اسم مبهم تقع على جميع الاجناس فلا يصح وقوعها
الا على جنس ومنهم من جوزه محتجا بقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي والمراد ادم عليه السلام وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد اي الله
قوله واين وحيث للتعميم الامكنة الخ اين اسم استفهام عن المكان نحو
فاين تذهبون ويرد شرطا عاما في الامكنة واينما اعم منها نحو اينما يوجهه
لا يأت بخير كذا في اتقان السيوطي والصحيح لا فرق بينهما قال الزركشي
ان ما مؤكدة للفظ وسميه بعضهم صلة وبعضهم زائدة ويؤيد زيادتها

مطلب اين وحيث

اينما

انّى

لا فحماها بين ما هو كالشئ الواحد وهو الجازم والمجزوم نحو اينما تكونوا يأت
بكم الله جميعا اينما تكونوا يدرككم الموت انتهى ملخصا وانّى للسؤال عن الحال
وعن المكان وقال النواوي انى مشاكلة لمعنى اين الا ان اين للمواضع
خاصة وانى تصلح لغير ذلك وقال ابن البرهان فيها معنى يزيد على اين لانه لو
قال اين لك هذا كان سؤال عن معنى انى لك لان معنى انى لك من اين لك
فان معناه مع حرف الجر ووقع في الجواب كذلك بقوله هو من عند الله لم
يقل هو عند الله وجواب انى لك هذا غير جواب اين لك هذا فالتفصيل
في الزركشي وحيث ظرف مكان قال الاخفش وللزمان وهي مبنية
على الضم تشبيها بالغايات لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة لان اثرها
لا يظهر ولهذا قال الزجاج في قوله تعالى من حيث لا ترونهم ما بعد حيث
صلة لها وليست بمضافة اليه ويجوز الكسر على التقاء الساكنين والفتح
للتخفيف ومن العرب من يعرب حيث وقراءة من قرأ من حيث لا يعلمون
بالكسر تحتملها وتحتمل لغة البناء على الكسر وفي المغني وهي للمكان اتفاقا
وقال الاخفش وقد ترد للزمان قال ابو حيان في البحر حيث ظرف مكان مبهم
لازم الظرفية وجاء جره بمن كثيرا او بفي واضافة لدى اليه قليلا ولا يكون
ظرف زمان خلافا للاخفش ولا يرفع اسمين نائبة عن ظرفين نحو زيد
حيث عمرو خلافا للكوفيين ولا يجزم بها دون ما خلافا للفراء ولا تضاف
الى المفرد خلافا للكسائي وما جاء من ذلك حكموا بشذوذه وهي مبنية
ويعتقب على آخرها الحركات الثلث ويجوز حوث بالواو وحكى الكسائي
ان اعرابها لغة بني فقعس انتهى وفي النحو تفصيل لا يساعده المقام

متى

قوله ومتى للاوقات اي لتعميمها يعني ان متى اذا كان اسم شرط يكون

لتعميم

كلمه كل

لتعميم الاوقات كقوله متى اضع العمامة تعرفوني ويجيء متى على خمسة اوجه اسم
استفهام نحو متى نصر الله واسم مرادف للوسط وحرف بمعنى من او في
وباقي التفصيل في المغني قوله وكل لشمول الافراد اي نوع آخر من الالفاظ
الذي هو عام من حيث المعنى كلمة كل وهي للاحاطة على سبيل افراد المضاف اليه
ولهذا لو اقر رجلين وقال لكما علي الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال
لكل واحد منكما علي الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف فثبت
الاحاطة على سبيل الافراد كقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد
ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذه الاية توجب الاحاطة
كل نفس لكن على سبيل الانفراد وكان كل نفس تذوق الموت فردا
فردا فقط فثبت معنى العموم بهذه الكلمة لغة فيما اضيف اليه يعني
ظهر اثر عمومه في المضاف اليه حتى لم تستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه
او بدله فلا يقال كل جاءوا بلا تنوين وانما يقال كل القوم جاءوا او كل جاءوا
كذا في الكشف وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل
الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيف الى نكرة
يوجب احاطة الافراد كما في الاية المذكورة قال ابو حيان في البحر كل
للعموم وهو اسم جمع لازم الاضافة الا ان ما اضيف اليه يجوز حذفه
ويعوض منه التنوين وقيل هو تنوين الصرف واذا كان المحذوف
معرفة بقيت كل على تعريفها بالاضافة فيجيء منها الحال ولا تعرف باللام
عند الاكثرين واجاز ذلك الاخفش والفارسي وربما انتصب حالا
والاصل فيه ان تتبع توكيدا كاجمع وتستعمل مبتدأ وكونها كذلك احسن
من كونها مفعولا وليس ذلك مقصورا بالسماع ولا مختصا بالشعر خلافا

لزاعمه واذا اضيف كل الى نكرة او الى معرفة بلام الجنس حسن ان يلي العوامل
اللفظية واذا ابتدى بها مضافة لفظا الى نكرة طابقت الاخبار وغيرها
ما يضاف اليه او الى معرفة فالافصح افراد العائد او معنى اللفظ فالاصل
الجمع وقد يحسن الافراد واحكام كل كثيرة ذكرناها في كتابنا التذكرة انتهى
قوله او لشمول الاجزاء يعني اذا اضيف كل الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء
فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع اجزائه ولا يصح كل تفاح حامض
لحلاوة بعض منه قوله فانها كالصلة لم تستعمل منفردة الفاء على الشمول
الحكم لافراد المضاف اليه او لاجزائه يعني ان كل لشمول افراد المضاف اليه
او لشمول اجزائه يعني يظهر اثر عمومه في المضاف اليه كانها صلة لا تنفك
عن الموصول حقيقة او يد لا فيكون كانه شيء واحد كالصلة مع الموصول قوله
الارادة كل واحد مع قطع النظر عن غيره كالاية المذكورة قوله ولذا اذا
قال كل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخل عشرة على التعاقب يستحق كل واحد
نفلا تاما لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
منهم الا ان التعاقب شرط لان التعاقب لا ينفك عن الفاء سواء كان
عطفا او جزاء كذا في النحو قوله فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف يعني
ان كل اذا اضيف الى النكرة يعتبر كل واحد مع قطع النظر عن غيره فيصح
كل رجل يشبعه هذا الرغيف المشاهد اي يكفي هذا الرغيف لكل رجل
على حدة لا على جميع الرجال الموجود في العالم لانه كذب قوله بخلاف
كل الرجال اي لا يصح كل الرجال يشبعه هذا الرغيف لان الرغيف
الواحد المشاهد لا يكفي اجزاء المعرف بلام الجنس وهو جميع الرجال
قوله فقول الشارح انه يفيد عموم الافراد في المنكر والاجزاء في المعرف

لانح

لانح عن تسامح اقول هذا يخالف ما قاله اولا انه اذا قلت اكلت كل رغيف
لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم
اجزاء فرد واحد انتهى ومثل هذا التسامح بمثل هذا الفاضل ليس بلائق
والله الهادي الى سبيل الرشاد قوله وهي للاسماء لا الافعال
لان كلمة كل من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء
اذ الاضافة من خصايص الاسم فيقال كل رجل ولا يقال كل ضرب وكل يضرب
قوله تطلق في المرة الاولى دون الثانية يعني كلمة كل توجب العموم في الاسماء
النكرات دون الافعال وعلى ذلك بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال
كل امراة اتزوجها فهي طالق يعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج
مرتين لا يحنث في المرة الثانية بخلاف كلما يعني اذا تزوج امراة مرتين
يحنث في كل مرة وكذا الحكم في كل عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا
وباعه ثم اشتراه لا يحنث في المرة الثانية وفي اليمين الثانية يحنث
في المرة الثانية وفي جنس هذه المسائل كثرة في الاصول والفروع قوله
وكلما بالعكس يعني كلمة كلما توجب العموم في الافعال على عكس كلمة كل
لانها توجب العموم في الاعيان وايضا ان كلما تقتضي الحنث في المرة
الثانية على عكس كل قال ابو حيان في البحر ان كلما منصوب على الظرف
وسرت اليه الظرفية من اضافته لما المصدرية الظرفية لانك اذا قلت
ما صحبتني اكرمتك فالمعنى مدة صحبتك لي اكرمتك وغالب ما توصل هذه
بالماضي وما الظرفية يراد بها العموم فاذا قلت اصحبك ما ذر الشارق
فانما تريد العموم فكل هذه اكدت العموم الذي افادته ما الظرفية ولا يراد
في لسان العرب مطلق الفعل الواقع صلة لما فيكتفى بمرة واحدة ولدلالتها

نقله على النص

كلما

على عموم الزمان جزم بعض العرب والتكرار الذي يذكره اهل اصول الفقه
والفقهاء في كلما انما ذلك فهما من العموم لا ان لفظ كلما وضع للتكرار كما يدل
عليه كلامهم وانما جاءت كل توكيدا للعموم المستفاد من ما الظرفية فاذا قلت
كلما جئتني اكرمتك فالمعنى اكرمك في كل فرد فرد من جيئاتك الي ثم قال
في موضع اخر لا فرق عندي بين كلما واذا من جهة المعنى في فهم التكرار
على ان من النحويين من ذهب الى ان اذا تدل على التكرار ككلما وانشد
واذا وجدت اوار الحب في كبدي ٭ اقبلت نحو سقاء القوم ابترد
انتهى اقول وله وجه اخر في انتصاب كل في كلما غير ما ذكره ابو حيان قال
ابن يعيش اذا اضيف المعرب الى ما لا يتمكن الاعراب مثل ما وان ومن
عرض البناء على الفتح مثل ما وغيرها ومثل ان يقول وغير ان يقول وكذا كل
في كلما نحو هذا قال الامام الدميري في شرح المنهاج في اواخر باب الغصب
نبه الزجاج في اخر كتاب الهجاء على ان كلما ان كانت ظرفا تكتب موصولة
نحو كلما رايت زيدا فاكرمه والا فلا انتهى قوله فالنفل للاول خاصة
اما اذا دخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حدة كذا قال
محمد في السير الكبير ووجهه ما ذكره فخر الاسلام انه يوجب الاحاطة على سبيل
الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اي كل واحد من الجماعة موصوف
بصفة الاولية فان قيل كيف وجب النفل لكل فرد لان الاول اسم لفرد
سابق وهذه جماعة فلا يكون فردا قلت كلمة كل للاحاطة على سبيل الانفراد
كان كل واحد منفردا في نفسه سابق بالنسبة الى من تخلف فتحقق معنى
الاحاطة والاولية بخلاف ما اذا دخل العشرة فرادى حيث استحق الاول
دون الباقي ولما كان الكل للاحاطة على سبيل الانفراد كان كل واحد من العشرة

فهم التكرار من اذا وكلما

سابقا

سابقا بالنسبة الى من تخلف لان السبق على نوعين سبق بالنسبة
الى انفسهم وسبق بالنسبة الى غيرهم والاصل في السبق السبق الذي
بين انفسهم والسبق الذي كان بالنسبة الى غيرهم معتبر عند هذا السبق
وقد وجد هنا فلا يعتبر ذا وهنا وجد للاول دون الباقي فيستحق
الاول دون الباقي كذا في شروح البزدوي فان قيل في قولنا كلمة كل للاحاطة
على سبيل الانفراد وكان كل واحد منفردا في نفسه سابق بالنسبة الى من
تخلف الخ نظر لان من دخل اخرا معا ليس له الاولية بالنسبة الى السابقين
قلت جوابه ما سبق ان كل واحد من الجماعة موصوفة بصفة الاولية في حق
من تخلف عن الناس ولم يدخل كانه ليس معه غيره لان موجب كلمة كل
واحد منهم اول لانه لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول على اعتبار افراد كل
واحد منهم كذا في البزدوي وشروحه قوله لان من دخل بعده ليس اخلا
اولا الخ اقول الاولى في التعليل ان يقول لانه هو الاول من كل وجه وكلمة كل
يحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة فصارت كلمة من للخصوص قوله
وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد يعني ان لفظ جميع عام مثل كل
من حيث انها توجب الاحاطة الا انه يوجب الاجتماع دون الافراد
فصار بهذا المعنى مخالفا للقسمين الاولين اي كل ومن وكلمة كل لان كلمة كل
توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بين وكلمة من توجب الاجتماع
والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة جميع يخالفهما لانها توجب الاحاطة
بصفة الاجتماع قصدا ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل قوله حتى لو قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ينبغي بيان ان كلمة جميع توجب
الاجتماع قول محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

جميع

فدخل عشرة منهم معا ان لهم نفلا واحدا بالتسوية بينهم جميعا بالشركة
قوله لان لفظة جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد
يعني ان كلمة جميع اضيفت الى كلمة من وهي تدل على الاجتماع
دون الانفراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم
اول من دخل هذا الحصن اولا فله نفل وكذا في كل من دخل
فله كذا فدخل فرادى قوله ولما ورد ههنا اشكال اي اقول
وجه الاشكال ان المشروط لاستحقاق مسائل تقييد دخول الحصن
بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بالمجرد من او مع اضافة الكل
او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث ان كان الداخل واحدا فله
كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر
واما في جميع من دخل فلان دخلوا فرادى كان للاول لان الجميع
يستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة
والعموم فيصلح عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان
الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار
الجلادة في قتال العدو والاولى استحقه الجماعة بالدخول معا فالواحد
الداخل اولا اولى لان الجراة والجلادة اقوى الا ترى انه لو قال
رجل بعينه لست اطمع فيه ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا
فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل استحسانا واعترض عليه بان في هذه
الاستعارة جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه اذا دخل فيه الجميع استحقوا
نفلا واحدا عملا بالحقيقة ولو دخل واحد اولا في صورة الفرادى
استحقه ايضا عملا بالمجاز واجيب ليس المراد كليهما بل المراد احدهما

لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد
فان وجد في اكثر من واحد يعمل بالحقيقة وان وجد في واحد يعمل
بالمجاز فلا يلزم الجمع بينهما وانما يلزم الجمع بينهما ان تصور اجتماعهما بان دخل
جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد اولا ايضا واستحق النفل
وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل واورده صاحب الكشف
وصاحب التنقيح اما ايراد صاحب الكشف فقال عدم جواز الجمع بالنظر
الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي ارادة الجمع متصور بل متحقق
فلا يجوز انتهى واما ايراد صاحب التنقيح فقال ولا يمكن ان يقال ان اتفق
الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل
على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل
منهما معينا ينافي ارادة الاخر قوله واجاب عنه بقوله وهو ان لفظ جميع
في قوله جميع من دخل اولا مستعار للسابق اقول هذا الجواب من
صاحب التوضيح لكن صاحب التوضيح ذكر الجواب بان الاول ان الجميع
مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق
الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان
الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى
يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فلا يراد المعنى الحقيقي
من لفظ الجميع ولا الامر الثاني من الكل حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا
واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن
اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا شرط
الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فيتخلف غيره عن المسابقة

لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي والثاني لا دليل على انه اذا دخل جماعة
يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا
واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء
كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز
فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا البحث في غاية التدقيق انتهى قوله مستعار للمعنى كل من دخل
اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع يعني ان الجميع مستعار
لكل لو دخلت العشرة فرادى في مسئلة كل كان النفل للاول سواء
كان واحدا او جمعا لا مستعار لكل بمعنى كل من دخل منكم هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا لعدم القرينة
على ذلك قوله بل هو مستعار للسابق اي بل الجميع مستعار للسابق
في الدخول واحدا كان او جماعة قوله فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
عرفت ان لفظ جميع لاحاطة الافراد على صفة الاجتماع فالعشرة
كشخص واحد سابق بالدخول على ساير الناس بعد الفتح ولذا
قال ائمة اجمعون في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون قوله
عملا بعموم المجاز لان من احكام الحقيقة والمجاز اجتماعهما مرادين
بلفظ واحد لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه ملكا له وعارية
معا فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة
انه حنث ان اكل عينها او مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالا فيمن حلف

لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع او اغترف وهو جمع بينهما
قيل كما ابو يوسف ومحمد فعله عملا بعموم المجاز واطلاقه لان الحنطة في العادة
اسم لما في باطنها او ما يتخذ منها اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز
للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة
لا تنقطع بالاواني والظروف وكذلك فيما نحن فيه ان الاولية
والسابقية لا تنقطع بالاجتماع في الدخول فيجب النفل سواء كان
واحدا او جماعة عملا بعموم المجاز قوله ان لا يبطل حقيقة المنطوق اي ان
لا يبطل المفهوم به لان النص حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد
صيغة الجمع قوله نعم بفتح العين وكنانة بكسرها وبها قرا الكسائي
وبعضهم يبدلها حاء وبها قرا ابن مسعود وبعضهم بكسر النون اتباعا
لكسرة العين وهي حرف لتصديق ووعد واعلام فالاول بعد الخبر
نحو قام زيد او ما قام زيد والثاني بعد افعل ولا تفعل او في معناهما
او بعد الاستفهام والثالث يتعين بعد الاستفهام ولم يذكر سيبويه
معنى الاعلام بل قال واما نعم فهي لتصديق ما بعد الاستفهام والاولى
ان يكون للاعلام اذ يصح ان يقول القائل صدقت لانه انشاء
لا خبر هذا الملخص المعنى قوله فانها مقررة لما سبق من كلام موجب يعني اذا
قيل قام زيد فتصديقه نعم وتكذيبه لا ويمتنع دخول بلى لعدم النفي قوله
او منفي نحو ما قام زيد فتصديقه نعم وتكذيبه بلى ويمتنع دخول لا لانها
لنفي الاثبات لا لنفي النفي قوله استفهاما او خبرا اي هذا ان بيان
من قوله من كلام موجب او منفي على طريق التقسيم او خبرا ان لكان اي
استفهاما كان او خبرا امثال الموجب والمنفي سبق ومثال الموجب

في الاستفهام نحو اقام زيد فهو مثل قام زيد يعني اذا اثبت القيام تقول
نعم وان نفيته لا ويمتنع دخول بلى ومثال المنفي استفهاما نحو الم يقم
زيد فتقول في تصديق النفي نعم وفي تكذيبه اي في اثباته بلى ولا يجوز في
هذا الموضع ان ترد بلا مخافة اللبس لاحتمال ان يكون المعنى
تكذيبه او تصديقه فلهذا اتعين بلى لان معناها تكذيبه قال الله تعالى
الم ياتكم نذير قالوا بلى الست بربكم قالوا بلى اولم تؤمن قال بلى وعن
ابن عباس انه لو قيل نعم في جواب الست بربكم كان كفرا وفي النحو
تفصيل لكن لا يساعده المقام قوله وبلى حرف جواب اصلي الالف

بلى

وقال جماعة الاصل بل والالف زائدة وبعض هولاء يقول الالف
للتانيث بدليل امالتها قوله فانها مختصة بايجاب النفي السابق
اي تختص بالنفي وتفيد ابطاله اي ايجابه وهو الاصل واما قوله تعالى بلى قد
جاءتك اياتي فانها لم يتقدمها نفي لفظا لكنه مقدر فان معنى لو ان الله
هداني ما هداني فلذلك اجيب ببلى التي هي جواب النفي المعنوي
ولذلك حققه بقوله قد جاءتك اياتي وهي من اعظم الهدايات ومثله بلى
قادرين فانه سبق نفي وهو ان لن نجمع عظامه فجاءت الاية على جهة
التوبيخ لهم في اعتقادهم ان الله لا يجمع عظامهم فرد عليهم بقوله بلى
اي نجمع قادرين وقال ابن عطية حق بلى ان تجيء بعد نفي عليه تقرير
وهذا القيد الذي ذكره في النفي لم يذكره غيره واطلق النحويون انها
جواب النفي واعلم انك متى رايت بلى او نعم بعد كلام تتعلق بهما تعلق
الجواب وليس قبلهما ما يصلح ان يكون جوابا لهما فاعلم ان هناك
سوالا مقدرا لفظه لفظ الجواب ولكنه اختصر وطوي ذكره علما بالمعنى

فا

فالتفصيل في محله قوله فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا
يعني لما كانت بلى مختصة بايجاب النفي قال جماعة من الفقهاء لو قال الكان
لي عليك كذا فقال في الجواب بلى لا يكون اقرارا ولا يلزمه شيء لان النفي
لم يسبق لفظا او معنى وكذلك لو قال اليس لي عليك كذا فقال نعم لا يكون
اقرارا ولا يلزمه شيء ووجهه ان نعم تصديق للمخبر بنفي او ايجاب ولم يعلم
فلا يلزمه شيء بالشك حاصله اذا قال اليس لي عليك كذا فقال في الجواب
نعم لم يعلم هل اراد نعم ليس علي شيء لك حملا على اللفظ او نعم علي شيء
لك حملا على المعنى فثبت الشك فلا يلزمه شيء به ويؤيده ما قاله ابن عباس
وغيره لو قال في جواب الست بربكم نعم كفروا الا انه لا يلزمه شيء لان
النفي مع التقرير اجري مجرى النفي فيكون رده ببلى ايجاب النفي
فيلزمه ويؤيده ما قاله ابن عصفور اجرت العرب التقرير في الجواب
مجرى النفي المحض وان كان ايجابا في المعنى فاذا قيل الم اعطك درهما
قيل في تصديقه نعم وفي تكذيبه بلى وذلك لان المقر قد يوافقك
فيما يدعيه وقد يخالفك فاذا قال نعم لم يعلم هل اراد نعم لم تعطني على اللفظ
او نعم اعطيتني على المعنى فلذلك اجابوه على اللفظ ولم يلتفتوا على المعنى
انتهى واما رده بنعم فيكون تصديقا لنفيه فلا يلزمه شيء وقال جماعة
من المتاخرين منهم الشلوبين اذا كان قبل النفي استفهام فان كان
على حقيقته فجوابه كجواب النفي المجرد وان كان مرادا به التقرير
فالاكثر الايجاب بما يجاب به النفي رعاية للفظه كذا في المغني فلا يلزم
بنعم شيء قوله الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حقيقة يعني
قال جماعة اخرى من الفقهاء يلزمه فيهما سواء كان الجواب في الاثبات بلى

او في الملحق بالاستفهام نعم على مقتضى العرف لا اللغة لان عرف الشرع
اقوى حجة من اللغة وفي صورة أليس لي عليك كذا يلزم بنعم على قاعدة
النحو قال في المغني اذا كان قبل النفي استفهام يجوز عند امن اللبس
ان يجاب بما يجاب به الايجاب رعيا لمعناه الا ترى انه لا يجوز
دخول احد ولا الاستثناء المفرغ لا يقال أليس احد في الدار ولا أليس
في الدار الا زيد وعلى ذلك قول الانصار للنبي صلى الله عليه وسلم وقد قال
لهم الستم ترون لهم ذلك نعم وقول جحدر • أليس الليل يجمع ام عمرو •
وايانا فذاك بنا تداني • نعم وارى الهلال كما تراه • ويعلوها النهار كما علاني •
• وعلى ذلك جرى كلام سيبويه انتهى قوله مالا يكون الى قوله والنفي
استفهاما او خبرا عبارة التلويح بعينها قوله او كان مستقلا عطف
على قوله ان لم يكن مستقلا قوله لكن كان جوابا قطعا يعني لم يكن مستقلا
مبتدءا بل كان جوابا قطعا قوله او كان جوابا ظاهرا اي جوابا ظاهرا
مع احتمال الابتداء قوله فجواب جواب ان لم يكن يعني هذه الثلثة
جواب لا ابتداء الكلام اما في الاول فظاهر لانه ليس بمستقل فلا يكون كلاما
ابتداء واما الثاني فانه يخرج مخرج الجواب قطعا فلا يكون كلاما ابتداء
واما الثالث فيحمل على ظاهره نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال
تغد معي لانه لا زيادة على قدر الجواب فيكون المستقل الظاهر انه جواب
قوله فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه يعني اذا قال تعال تغد معي او لا ثم قال
ان تغديت فانت حر او طالق متعدي للمخاطب منفردا او مع غير المعلق
لا يحنث الا مع التغدي به لان قوله معي او لا يقيد مطلق التغدية قوله ولا في الثاني
بالاغتسال الا فيها او فيها لا غيرها يعني اذا قال ان اغتسلت فانت حر او

طالق

طالق لا يحنث المتكلم باغتسال المخاطب مطلقا بل يحنث اذا اغتسل
المخاطب في الليلة المعينة ولا يحنث ايضا بلا اغتسال عن الجنابة فيها
بل غيرها الا عند زفر عملا بعموم اللفظ لا لخصوص السبب قوله لكنه
خصصه دلالة الحال عرفا يعني ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
عندنا ايضا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة الا ان دلالة الحال عرفا خصصه
كما خصص العرف في الشراء بالدراهم المطلق بنقد البلد بل بارجح
عندهم قوله وان كان الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب
اي ان كان الظاهر ان اللفظ الدال وبعد سؤال او حادثة ابتداء كلام
مع احتمال الجواب فيحمل على الابتداء عندنا لا على الجواب حملا للزيادة
على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل
على الجواب قوله وذلك اي كون الظاهر الابتداء بان يشتمل على الزائد
على قدر الجواب كجواب النبي عليه السلام حين سئل عن بئر بضاعة
بقوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه قوله
عن بئر بضاعة البضاعة بكسر الباء وضمها اسم موضع كذا في الجوهري
وفي شرح المشكلات اهل اللغة يضمون الباء ويكسرونها والمحفوظ
في الحديث الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة قوله
خلق الماء طهورا اي مطهرا قال عصام الدين العتيقي الشهير بدانشمند
في شرح الهداية ينبغي الاستدلال ان الطهور هو المطهر كما ذهب اليه
ثعلب في ائمة اللغة وكثير من الفقهاء ظاهر لا شبهة في الحديث المذكور لانه
ورد جوابا عن سؤال التوضي من بئر بضاعة فلو لم يكن الطهور فيه بمعنى المطهر

لم يطابق الجواب السؤال وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن التوضؤ
بماء البحر هو الطهور ماؤه وفي قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم
فانه في بيان التيمم واستعمال التراب للتطهير وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا وبالجملة مجيء الطهور بمعنى المطهر مما لا ينبغي ان ينازع فيه انتهى
ملخصا اقول معنى التطهير من صيغة الطهور الدالة على المبالغة اذ لا بد
ان يكون تلك المبالغة من حيث افادة طهارة غيره وهذا المعنى
ادخل في المنة واقوى لان الامتنان بانزال الماء الطاهر يحصل بحمل
الطهور على المطهر ليفيد فائدة زائدة اولى ويؤيده قوله تعالى وينزل
عليكم من السماء ماء ليطهركم الاية **قوله** وقوله عليه السلام حين راى
شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وكذلك اية الظهار نزلت في خولة
امراة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة
في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن **قوله** حتى يحنث بالتغدي في ذلك
اليوم مطلقا اي يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو
اليه وغيره معه وبدونه **قوله** وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة
الملفوظة يعني انما حمل على الابتداء لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة
الملفوظة على الافادة والغاء الحال المبطنة الخفية حاصله ان زيادة
الملفوظة في كلام العاقل يعتبر مهما امكن ومدلول الحال امر مبطن قلما يطلع
الانسان عليه ان الله اعلم بحقيقة الحال فيه هل هو كما ذكر ام لا **قوله**
وفي حمله على الجواب الامر بالعكس اي حمل الزيادة الملفوظة على الجواب
الامر بالعكس كما قال الشارح فمن بناه على ان لسان الحال افصح وانطق
من لسان المقال **قوله** ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال اي ادنى من العمل

بالمقال

بالمقال قريب دون بالرفع والنصب قال الزمخشري في قوله تعالى ومنا
دون ذلك ادنى مكان من الشيء ومنه الدون للحقير ويستعمل
للتفاوت في الحال نحو زيد دون عمرو اي في الشرف والعلم انتهى
قال الزركشي ودونك هذا اصله خذ من دونك اي من ادنى
مكان منك فاختصر انتهى **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ الخ وذلك
كاية الظهار واية اللعان واية السرقة وغيرها كما سبق **قوله**
عينيت الجواب صدق ديانة من قوله ان العبرة لعموم اللفظ الى قوله
تخفيفا عليه عبارة التلويح **قوله** مع ان فيه تخفيفا عليه اي مع ان في خلاف
الظاهر مظنة للكذب **قوله** حكاية الفعل المثبت لا تعم هذه مسئلة
تحرير محل النزاع والتفصيل ياتي **قوله** لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي
تعم اي لا خلاف بيننا وبين الشافعي ان الفعل المنفي اذا حكي يعم **قوله**
واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم اقول قوله فالصحيح الخ
يشعر النزاع في عموم الفعل المثبت ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع
الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان وتحرير محل
النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال
النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية
والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة
قوله كصلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة اي داخل الكعبة ولم يقل مثل

في تحرير محل النزاع بمثل قول الصحابي رضي الله عنهم صلى النبي عليه السلام انت
عرفت لا يخفى انه لا يكون في محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت
في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة
معينة وفي زمان معين وغير الواقع انما يلحق به بدلالة النص او القياس
كقياس جواز الفرض في الكعبة على جواز النفل بانه قال الشافعي لا يجوز
الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة فحمل فعله
على النفل واما اصحابنا فقالوا لما ثبت جواز النفل بفعله عليه السلام
والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت
فثبت الجواز في البعض الاخر قياسا والا لا يستدل في التمثيل على عموم
الزمان والصلوة لانه لم يقل الاصحاب صلى النبي جميع الصلوة
النفل والفرض في جميع الازمان **قوله** للفرض والنفل متعلق بلا تعم
يعني لا تعم حكاية الفعل المثبت كصلى النبي الخ للفرض والنفل وهما
من اقسام الصلوة وجميع الازمان لان فعله صلى الله عليه وسلم
واقع بصفة معينة في زمان معين فلا يكون عاما **قوله** ولا جهات
وضع اللفظ اي ولا تعم الحكاية جهات وضع اللفظ يعني اذا روى
الراوي فعلا من افعال جوارحه عليه السلام ولا عموم له اصلا لا في
الزمان ولا في اقسام الصلوة ولا في جهات وضع اللفظ كالشفق
العام الى البياض والسواد في الحكاية لان الشفق هو البياض الذي
في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هو الحمرة وهو
رواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام
الشفق الحمرة وله قوله عليه السلام واخر وقت المغرب اذا اسود الافق

الحديث

الحديث فيكون الشفق هو البياض عنده **قوله** الا عند من يقول بعموم المشترك
استثناء من قوله ولا جهات وضع اللفظ فالاولى ان يكون مستثنى
من قوله لا تعم الازمان ولا جهات وضع اللفظ لان قوله صلى النبي
عليه السلام في الكعبة في معنى المشترك كما قال صاحب التنقيح فيتأمل معنى
المشترك فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم
في البعض بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر بالقياس انتهى **قوله**
ولا جهات وقوع الفعل اي لا تعم حكاية الفعل المثبت جهات
وقوع الفعل كقول الصحابي جمع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر
في يوم عرفة بجمعهما في وقت الاولى والثانية اما اذا حكى الصحابي بلفظ
ظاهره العموم فلا نزاع فيه نحو اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النفل
والفرض الى جميع الجهات داخل الكعبة وكذا لا نزاع في عدم عموم
الفعل المثبت وفي مختصر ابن الحاجب وغيره ان الفعل المثبت
لا عموم له وهذه المسئلة متفق عليها بين الحنفية والشافعية والنزاع
على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي
بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون
عاما او لا كما سبق **قوله** لانه اي الفعل علة لقوله لا تعم **قوله** بل يقع ذلك
الفعل على صفة معينة يعني بل يقع الفعل المحكي عنه لا الحكاية على صفة
معينة فلا عموم له لان الفعل الواقع من النبي صلى الله عليه وسلم انما يكون
بصفة معينة في زمان معين فلا يكون الفعل عاما للنفل والفرض ولا
جميع الزمان **قوله** في معنى المشترك من هنا الى قوله جاز في الفرض ايضا
قياسا عبارة التوضيح **قوله** نحو نهى عن بيع الغرر الخ الغرر الخطر الذي

لا يرى ان يكون ام لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء حاصله
ان حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث
بمعناه كانه قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا بالغرر وكذا قضى
بالشفعة للجار كانه قال صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار فان قيل
هذا مردود لانه يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير
بخلافه كما قال التفتازاني في التلويح قلنا لا منافاة في هذا المعنى كذا
في فصول البدايع قوله خلافا للاكثرين يعني ذهب الاكثرون الى انه
لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا الحكاية
والعموم في هذين المثالين انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان
الواقع لا يكون الا بصفة معينة قوله واعلم ان بين هذه المسئلة
والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا اي بين مسئلة الحكاية بلفظ ظاهره العموم
وبين حكاية الفعل المثبت فرق ظاهر قوله وهو انها فيما ليس في ظاهر
اللفظ دليل العموم اي الفرق ان المسئلة الاولى كصلى النبي في الكعبة
وكصلى بعد غيبوبة الشفق ليس في ظاهر لفظهما دليل العموم لا في الحكاية
ولا في المحكي اما الحكاية فلان الفعل الواقع من النبي انما يكون بصفة معينة
وزمان معين فلا عموم له وغير الواقع انما يلحق به بدليل من دلالة النص
او القياس او نحو ذلك قوله بخلاف هذه المسئلة اي بخلاف الحكاية
بلفظ ظاهره دليل العموم كلام الاستغراق في المحكي وهو لام الجار
ولام الغرر اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان مدلول الكلام ليس
الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى
لحكاية الفعل الا هذا فلا عموم له واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد

با

بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام كما تبين
انه اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النفل والفرض الى جميع الجهات
داخل الكعبة واما ثالثا فلان جعل قول الصحابي قضى النبي بالشفعة
منزلة لكل جار بقرينة اللام غير صحيح ضرورة ان الفعل اعني قضى
بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جيران معين فكيف
يكون العموم والحق ان حكاية الصحابي ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث
بمعناه فيكون قول الصحابي قضى النبي بالشفعة للجار بمنزلة الشفعة ثابتة
للجار فيكون اللام للاستغراق لان المفرد المحلى باللام اذا لم يكن
للعهد يكون للعموم كقوله ان الانسان لفي خسر وسيعلم الكافر ويقول
الكافر ولا يلتفت الى قول التفتازاني في التلويح ان نقل الحديث
بالمعنى لا يكون في حكاية الفعل والتقرير بخلافه لان صاحب فصول
البدايع قال لا منافاة فيه مع ان اجماع المشايخ يؤيد هذا قوله
الجمع المذكور يعتبر في العقلاء لان قول المسلمون وفعلوا جمع السلامة
وجمع السلامة يختص في اصل الوضع باولي العلم وان وجد في غيرهم
فبحكم الالحاق والتشبيه كقوله تعالى اني رايت احد عشر كوكبا والشمس
والقمر رايتهم لي ساجدين قوله نحو المسلمات وفعلن ويختص بهن فيه
بحث لان القاعدة النحوية نون ضمير الجمع يرجع الى المونث والمذكر
لانك تقول الهندات يقمن والهنود مع ان الهنود جمع مذكر مكسر
ويجوز وضع المفرد موضع الجمع كازواج مطهرة فصل
في بيان لفظ المشترك قوله والمشترك المشترك فيه اي لفظ
مشترك فيه كمشترى مستوفيه حذف الجار والمجرور اختصارا لكثرة دورانه

عند البصريين لان الحذف والايصال مذهب الكوفيين وانما
فسرنا بلفظ لان احكام الشرع انما تعرف بمعرفة اقسام اللفظ
والمعنى وذلك اربعة اقسام في وجوه النظم صيغة ولغة فهي
اربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول كذا في البزدوي
فيكون المشترك راجعا الى النظم فقط **قوله** لان المفهومات مشتركة
اى مفهومات العين مثلا مشتركة على بناء اسم الفاعل من اللازم
او المفعول كما سبق باعتبار معنى جامع فكان عاما في المعنى كالشيء
يتناول الاشياء باعتبار الشيئية والوجود يقال عين الناظر
وعين الشمس وعين الميزان وعين الماء وغيرها كما سبق لكن الفرق
ان المشترك موضوع لكل واحد منها والشيء موضوع يتناول
الاشياء دفعة واحدة في محال متعددة ولا يعرف هذا الا بالسماع
وقد اطبق العلماء ان لفظ العين موضوع بازاء كل واحد من هذه
الاعيان وضعا على حدة فلا يكون عاما البتة بخلاف الشيء
ولا مدخل للقياس في اثبات اللغات كذا في شروح البزدوي **قوله**
حذف فيه لكثرة الاستعمال حاصله ان اسم المفعول انما يبنى من
المتعدي وأما ان عدي اللازم بحرف جر او الظرف جاز بناء اسم
المفعول منه نحو غير المغضوب عليهم وزيد مسطلق به وقد يحذف
الجار والظرف مع مدخولهما اتساعا واختصارا لكثرة استعماله
ودورانه كما حذف في المستقر والمحصول اى فيه وعليه عند البصريين
والحذف لكثرة الاستعمال جائز عندهم كما في ليس ولم ابل ولا ادر
ولم يك ولم اك ويوسف اعرض كذا قال ابو حيان والزركشي

الفرق بين المشترك والعام

والسيوطي والحقه ابن يعيش بلم ادر والحذف والايصال
ليس بقياسي فيما عدا ان وأن والمفعول له وفيه عند البصريين
كذا في الرضي وغيره وفي المغني الحذف والايصال ليس بقياسي
فيما عدا أن وان وكي انتهى وأن كان بين قوليهما مخالفة لكن
في مادة المشترك عدم جواز الحذف والايصال مشترك فيكون
الحذف فيه اختصارا لكثرة الاستعمال والدوران كذا قال السيرافي
والطيبي وغيرهما وهذا ناظر ابن اياز ابا سعيد السيرافي في قوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا اى من قومه فزاد في المفاعيل الخمسة
مفعولا وسماه المفعول منه قال ابن اياز هذا ضعيف جدا
لانه يقتضي ان يسمى نحو قولك نظرت الى زيد مفعولا اليه
وانصرفت عن خالد مفعولا عنه انتهى اقول وهذا ضعيف ايضا
لان تاويله في المنصوب لا في المجرور فيكون قياسه قياسا
مع الفارق على ان الخروج ملجئة اليه في قول السيرافي ولا خروج
فيهما **قوله** ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا اى يجوز ان
يكون لفظ المشترك موضوعا اصطلاحيا حقيقيا كما سيأتي
في الحقيقة اول ويجوز ان يكون مصدرا لانه من فعل زايد على
ثلثة احرف فيكون بصورة المفعول فلا يحتاج الى تاويل قال
ابو حيان في البحر المستقر المستفعل من القرار وهو اللبث
والاقامة ويكون مصدرا لانه من فعل زايد على ثلثة احرف
فيكون الذكر بصورة المفعول انتهى فلا وجه لقول من قال الظرف المستقر
بكسر القاف اولى لموافقة قراءة ابى حيوة وزيد بن على في سورة القمر

وكل امر مستقر ولقد صبحهم بكرة عذاب مستقر لانه ورد في قوله تعالى اصحاب الجنة
يومئذ خير مستقرا بفتح القاف كما سبق قوله لا المشترك فيه المعاني فالصواب
ان يقول المراد المشترك ارادة كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث انه
مجموع لان المشترك لا عموم له عندنا وعند الشافعي له عموم اقول المراد
من المعاني مثلا مفهومات لفظ الشمس ولفظ الينبوع ولفظ الذهب
وغيرها لان لفظ عين موضوع بازاء مفهومات هذه الالفاظ
فيكون العين مثلا مشتركا في المعاني قال شمس الائمة الكردري
ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع
والذهب يكون مشتركا في الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات
هذه الالفاظ فيكون مشتركا في المعاني انتهى تلك وعلى هذا الفرق
بين العام والمشترك قوله لمعنيين الخ كالقرء للحيض والطهر لانه
من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذي هو المصدر
لانه ليس بمشترك بل هو موضوع للجمع والضم والانتقال ومنه قولهم
ما قرأت هذه الناقة جنينا اي لم تضم رحمها على ولد والاوجه ان القرء
من الاسماء المشتركة عند اهل اللغة وهو ماخوذ من الاشتراك والعموم
لهذا اللفظ كالشيء باعتبار معنى جامع كالوجود الشامل لجميع الاشياء
المختلفة ويكون مشتركا بالنظر الى الاشياء المختلفة حقيقة باعتبار
المعاني المختلفة بل باعتبار مسمى من المسميات المختلفة المعاني على
سبيل البدل كذا في البزدوي وشروحه وكذا الصريم للمعنيين وهو
اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم وكذا الجون لانه
لانه اسم للابيض والاسود وهو من الاضداد كالصريم والقرء

وجمع

وجمع الجون جون بالضم قوله فصاعدا كالعين الخ اسم للعين الناظرة
وعين الشمس والميزان والماء والدينار والمال النقد والجاسوس
والديدبان والمطر الذي لا يقلع وولد البقر الوحشي وخيار الشيء
ونفس الشيء يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين
اي قليل الناس والتفصيل سبق قوله فخرج المنفرد عاما كان او خاصا
اي خرج من تعريف المشترك بقوله لمعنيين فصاعدا اللفظ المنفرد
بنفسه عاما كان او خاصا والفاظ مترادفة لانها وان كانت كثيرة
وضع كثير كالليث والاسد والسبع والغضنفر والضيغم
لكنها وضع لمسمى واحد قوله والمجاز عطف على المنفرد اي خرج
المجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى اي لا وضع في المجاز لمعنيين فصاعدا
بل فيه وضع لمعنى اول مثلا ان لفظ الصلوة موضوعة للدعاء حقيقة
في اللغة مجاز [illegible] في الاركان المعلومة مجاز لغة حقيقة شرعا
فيكون المجاز مستعملا فيما وضع له وفي غير ما وضع له اي اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين
كلفظ الصلوة بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة
في الفرس مثلا من حيث اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن ان خصت
الدابة بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت
مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس من حيث العرف صارت كانها موضوعة ابتداء لانها لما خصت
به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فيكون للمجاز وضع لكن
يشترط عدم الوضع في الجملة فضلا عن الوضع حاصله ان المراد بوضع اللفظ

تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي
والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم
مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص
ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عنه
الاطلاق في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع
والا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان تحقق
في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى في جميع الاوضاع الاربعة فهي
الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
وان كان مجازا بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون
مستعملا في غير الموضع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي
كان غير موضوع له فيكون المجاز موضوعا بجهة وغير موضوع بجهة اخرى
قوله بلا نقل من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة كما ذكرنا في لفظ
الصلوة قوله او لا كالمرتجل وهو حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني
لا العلاقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون
اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل صاحب التنقيح من قسم
المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار كالمستعمل
في غير ما وضع له لا ينحصر في المجاز بل يكون في المرتجل والمنقول قوله فخرج المنقول
فانطبق الحد على المحدود الاولى ان يقول فخرج المرتجل اولا والمنقول ثم قوله
سواء كان بينهما مناسبة لان اعتبار عدم العلاقة في المرتجل واعتبار
وجودها في المنقول لازم قوله وحكمه التوقف اي حكم المشترك التوقف للتامل

يعني

يعني ان المشترك يفارق المجمل لان المشترك يحتمل الادراك باستعانة التامل
في معنى الكلام لغة لاشعاره برجحان بعض الوجوه فقبل ظهور الرجحان
يسمى مشتركا وبعده مأولا ونظير المشترك الذي يحتمل الادراك بالتامل
في معناه لغة برجحان بعض الوجوه قوله تعالى ثلثة قروء فان اصحابنا
رحمهم الله تاملوا في معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة
وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل
بالحيض اذ الطهر هو الاصل فتاملوا في لفظ الثلثة فوجدوه دالا على الافراد
الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه واما المجمل فما لا يدرك لغة
لمعنى زايد ثبت شرعا كالصلوة والزكوة والربوا فانه زيد على المعاني
اللغوية في الشرع شيء آخر فان الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة ونفس
الزيادة غير مرادة بالاجماع فان البيع وضع للاسترباح بل المراد الزيادة
المعهودة على ما عرف وكذا الصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك
الصلوين وليس ذلك بمراد بنفسه وكذا الزكوة كذا في البزدوي
وشروحه قوله حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك
مجملا اقول ذكر المص في المجمل ما لا ظهور له من وجه كالمشترك الذي انسد
فيه باب الترجيح لكونه مشابها ونظيرا له قال فخر الاسلام واما المجمل
فما لا يدرك لغة لمعنى زايد ثبت شرعا او لانسداد باب الترجيح لغة
فوجب الرجوع الى بيان المجمل انتهى اقول انسداد باب الترجيح كالناهل
للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وانت عرفت المجمل
الذي لا يدرك لغة لمعنى زايد ثبت شرعا والحاصل ان المجمل قسمان
ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربوا وما له ظهور من وجه

كالمشترك انه فيه باب الترجيح فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا او
ذاك ولم يرد شيئا اخر ولكنه مجمل في تعيين ما اراده من المعنيين فيتعين له
لمعنى زايد يثبت ثم عا اشارة الى القسم الاول وقوله اولانه اد
باب الترجيح اشارة الى القسم الثاني والمص اكتفى بهذه الكلمة مشارا كالة
قوله ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية اي لا عموم للمشترك عندنا وعند الشافعي
لا عموم قال شراح البزدوي اعلم انه يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني
وجماعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك
كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذ صح الجمع بينهما كاستعمال
العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا واستعمال
افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما الا عند الشافعي
وابي بكر فمتى تجرد المشترك عن القراين الصارفة الى احد معنييه وجب
حمله على المعنيين كساير الالفاظ العامة انتهى قوله بان يتعلق النسبة
بكل واحد منها لان المشترك موضوع لكل واحد منها قوله لا بالمجموع
من حيث هو مجموع كلفظ الشيء العام اذا امكن اجتماعها كانعم على
مولاك يعني لا يتعلق النسبة في المشترك بالمجموع وان امكن جمعها
كلفظ العام بل يتعلق بكل واحد منها كانعم على مولاك لان الانعام
يتناول الناصر والمعتق وابن العم قوله بخلاف ثلثة قروء انك عرفت
قبل ان لفظ الثلثة دال على الافراد الكاملة فيتعين ما يحمل على الحيض وعند
الشافعي على الطهر لانه يمتنع الجمع بينهما بقرينة الثلثة لا لكونهما من
الاضداد ولان عند الشافعي والباقلاني متى تجرد المشترك عن القرينة
الصارفة الى احد معنييه فوجب حمله على المعنيين كساير الالفاظ العامة

واما

واما ههنا فلفظ الثلثة قرينة قوله وافعل في الامر والتهديد والندب
والاباحة الخ عطف على قوله ثلثة قروء اي وبخلاف افعل في الامر بالشيء
والتهديد وغيرهما لان استعمال افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه
وغيرهما يمتنع الجمع خلافا للشافعي وابي بكر كما سبق قوله فقيل يجوز انت
عرفت المجوزون الشافعي وابو بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة قوله
لا يجوز عند اصحابنا وقال بعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع
اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يجوز ذلك حقيقة ولا مجازا
في المختلف فيهما كالقرء والصريم ولا خلاف فيه بيننا وبينهم وانما
الخلاف في المشترك الذي يجوز الجمع بين معانيه كالعين والمولى
فان قيل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يوجب حرمة الوطي والعقد
والنكاح لفظ مشترك بين العقد والوطي فكان عاما وكذلك
لو حلف لا يكلم مولى فلان يتناول اليمين الناصر والمعتق
وابن العم قلت ما ذكرنا في موضع الاثبات كما في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء مشترك بين الحيض والطهر
ولا جمع بينهما البتة في الارادة واما في موضع النفي يعم فان قيل قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم وكثير من الناس هذه الاية توجب عموم المشترك
في الاثبات لان السجدة من الجماد الخضوع ومن العباد وضع الجبهة
على الارض والمعنيان المختلفان اريدا من اللفظ فيكون المشترك
عاما قلت يمكن ان يقال معنى الاية الله اعلم ويسجد كثير من الناس
بدلالة الظاهر عليه فيفهم من السجود الاول الخضوع والانقياد دون

المشترك في موضع النفي يعم

سجود الناس سجدة الطاعة والعبادة وهذا من قبيل الاضمار بشرط
التفسير كذا في شروح البزدوي فعلى هذا التحقيق لا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فلا يضر قيل تمسكهم بهذه الآية
لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان
الانقياد شامل لجميع الناس بط لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم
لم يسهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع
الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم
باستحالة التسبيح والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع
ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع
تسبيح الحصى وقوله تعالى لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد حقيقة
التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق
بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو
كائن لا ينكره الا من كان منكرا خوارق العادة انتهى قوله
فقيل حقيقة اي قال الشافعي وابو بكر الباقلاني يجوز الجمع بينهما حقيقة
متى تجرد عن القرائن الصارفة سواء كان متفقة الحقيقة او مختلفها
كالشيء العام الشامل متفقة الحقيقة كالجسم والحيوان والمحال
مختلفة كالانس والجن والنوس والجماد قوله وقيل مجازا اي يجوز اطلاقه
عليهما مجازا لا حقيقة عند بعض المتاخرين قوله وعن الشافعي والباقلاني
قوله الا بنحو ثلثة في ثلثة قروء وافعل في الامر بالشيء والتهديد
كما سبق قوله واختلف القائلون بعدم الجواز اي بعدم جواز الجمع
بينهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا قوله فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه

اقول

اقول الدليل ان الواضع لا يخ اما ان يضع المشترك لكل واحد من المعنيين
بدون الانفراد او لكل واحد منهما مع الانفراد او للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني
غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخ
بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله
يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث ثبت
المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد
باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى
تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخ قوله
يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد وهو محال اقول قال مشايخنا
ان المستعمل اذا اطلق اللفظ يكون مريد الموضوع ولم يكن مريد الموضوع
الاخ وكذا العكس فلو اطلق عليهما يلزم الجمع بين المراد وغير المراد فيكون
الجمع بين النقيضين ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى
عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين لان المشترك انما يصح استعماله
في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف فلا يصح
استعماله فيهما حقيقة قوله واما مجازا فلان استعماله في محل المعنيين
بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه
نفس الموضوع له والاخ على انه يناسب الموضوع له العلاقة بينهما وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز اقول في ظاهر كلامه تكلف لان استعماله في كل واحد
من المعنيين بطريق المجاز يخالف ظاهر قوله فيراد احدهما على انه نفس
الموضوع له وهو اظهر من ان يخفى ويمكن توجيهه بان يقال ان اللفظ
موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له

لان الواضع وضع لاستعماله فی معناه فقط واستعماله فی المعنیین یکون
تعدیا وهو معنی المجاز فیهما فعلی تقدیر صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق
ویؤیده قوله بعد واما استعماله فی کل منهما علی انه معنی مجازی بالاستقلال
لکن النزاع انما یکون فی ان یستعمل اللفظ ویراد فی اطلاق واحد
معناه الحقیقی والمجازی معا وان کان اللفظ بالنظر الی هذا
الاستعمال مجازا بان یکون کل منهما متعلق الحکم مثل ان تقول
لا تقتل الاسد وترید السبع والرجل الشجاع احدهما انه من حیث
انه نفس الموضوع له والاخر من حیث انه متعلق به بنوع علاقة فلا
یراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقی والمجازی معا لرجحان المتبوع
علی التابع فلا یستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصی
لموالیه ولا یراد غیر الخمر بقوله علیه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
حاصله ان لفظ المولی حقیقة فی المولی الاسفل وهو المعتق مجاز فی
معتق المعتق فاذا اوصی لموالیه لا یستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
وکذا اذا اوصی لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنین
فالوصیة لابنائه دون بنی بنیه والتحقیق ان المجاز فرع استعمال المشترک
فی معنییه فان اللفظ موضوع للمعنی المجازی بالنوع فهو بالنظر الی
الوضعین بمنزلة المشترک فمن جوز ذلک کالتغلیب جوز هذا
ومن لا فلا واما استعمال اللفظ فی معنی واحد مجاز او حقیقة فلا نزاع
فی جوازه اذا کان الحقیقی من افراده کاستعمال الدابة عرفا فیما یدب
فی الارض ووضع القدم فی الدخول قوله او باستعماله فی معنیین مجازیین
مثل ان یقول الاسود وترید الرجل الشجاع فصل فی الجمع المنکر

قوله

قوله بلا شمول خرج به العام واعلم ان مشایخنا اختلفوا فی الجمع المنکر
لا شک فی عمومه علی تعریف فخر الاسلام لانه قال فی تعریف العام
انتظام جمع من المسمیات وانما الخلاف فی العموم بوصف الاستغراق
والشمول فالاکثر علی انه لیس بعام لان رجالا فی المجموع کرجل
فی الواحد ان یصح اطلاق رجال علی کل جمع کما یصح اطلاق
رجل علی کل فرد علی سبیل البدل وکما لا یکون رجل عاما لا یکون رجال
کذلک وبعضهم علی انه عند الاطلاق للاستغراق فیکون عاما لصحة
الاستثناء متوقفة علی العموم فاثبات العموم بها دور قلنا یثبت
العلم بالعموم بوقوع الاستثناء من غیر نکیر فیکون اسنده لا بالاستعمال
والاجماع قال فی التلویح لقوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان
الا من اتبعک اقول لا نزاع فی عموم الجمع المعرف باللام او الاضافة
بینا وانما النزاع فی الجمع المنکر ولم اعرف وجه هذا التمثیل من مثل
هذا الفاضل المعتمد ولان الجمع المنکر لو لم یکن للاستغراق لکان
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع فی صحة اطلاقه علی الکل حقیقة ولان
حمله علی ما دون الکل اجمال لاستواء جمیع المراتب فی معنی الجمعیة فلا بد
من الحمل علی الاقل لتیقنه او علی الکل لکثرة فائدته وهذا اقرب لان
الجمعیة بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه علی کل مرتبة
من مراتب الجموع فحمله علی الاستغراق حمل علی جمیع حقایقه فکان اولی
والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة بمعنی غیر کما قال
النحویون ولو کان استثناء لوجب نصبه قال الزرکشی وهذه
الجام الخصم بالحجة وهو الاحتجاج علی المعنی المقصود بحجة عقلیة والعجب

من ابن المعتز في بديعه حيث انكر وجود هذا النوع في القرآن وهو
من اساليبه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ثم قال
النحاة ان الثاني امتنع لاجل امتناع الاول وخالفهم ابن الحاجب
وقال الممتنع الاول لاجل امتناع الثاني فالتعدد منتف لاجل امتناع
الفساد ولهذه الاساليب امثلة كثيرة فليراجع ثمه وعن الثاني ان
عدم الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدده ليلزم البعضية بل القدر
المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من
الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان
اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع
وان اريد انه موضوع للمفهوم العام الصادق على كل مرتبة بطريق
الحقيقة فهو قول بعد الاستغراق **قوله** سواء كان جمع القلة او الكثرة
اي سواء كان الجمع المنكر صيغة ومعنى قلة وكثرة نحو مسلمين ورجال
ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم لا يجوز التخصيص الى الثلثة
طريقه ان دليل العقل يتبين ان الكل ليس بمراد وان ما دون الكل
الى الثلثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح
فتعينت الثلثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما
وراء الثلثة الى الكل هكذا نص محمد في السير الكبير وعلى هذا عامة
مسائل اصحابنا وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر
الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة وذهب بعض
اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى اقل الجمع اثنان وهو مذهب
عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم كذا ذكر الغزالي واليه ذهب نفطويه

بين الكل والبعض وعن الثالث انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الكل على القدر المشترك صح صح

من النحويين والفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ
الجموع المنكرة في الاثنين مجازا فمنهم من منع ذلك واكثرهم على انه يجوز و
فائدة الاختلاف يظهر في جواز التخصيص الى الاثنين وعدمه وعند بعض
الشافعي ان ادنى الجمع اثنان فالتفصيل في البزدوي وشروحه
باب معرفة احكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قوله**
واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه
اقول اراد رد البزدوي والسمرقندي وغيرهما قال فخر الاسلام فيه
الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته وقال ابو القاسم
السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر
يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد وكذا النهي يدل على التحريم
وان كان يحتمل التنزيه قال صاحب الكشف رايت في تصانيف
اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع
من غير اطالة فكرة ولا اجالة روية ولا يلزم فيه تعريف الشيء بنفسه
لان المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى ظاهرا في اصطلاح
الاصوليين ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي فيكون الاول بمنزلة العلم
ولا نزاع فيه المعنى لكن المص اختار ما ذكر شمس الائمة في اصول الفقه الظاهر
ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تامل وهكذا ذكر القاضي الامام
ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه لئلا
يتوهم تعريف الشيء بنفسه **قوله** ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق
الظهور اقول فيه بحث لانه لو كان الوضوح فوق الظهور لما احتيج الى
لفظ ازداد في تعريف النص قال فخر الاسلام فما ازداد وضوحا على الظاهر

فالنص صح

بل يقال ما وضح على الظاهر ولا فرق في اللغة لان النص في اللغة بمعنى الظهور
يقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت
وعلى هذا احد حد الظاهر واما في الشرع فوق الظاهر ولهذا قال صدر الاسلام
وغيره النص فوق الظاهر في البيان **قوله** سواء كان مسوقا له مثل قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في الاطلاق **قوله** او لا مثل قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر
في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وقصد به قال
شراح البزدوي اعلم ان اكثر من تصدى لشرح البزدوي والمختصر ذكروا
ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان
لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بين النص والظاهر قالوا
لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء
القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا
في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق انتهى فعلى هذا التقدير ان كان
مسوقا له لا فرق بين الظاهر والنص فيكونا متداخلين حاصله قال
بعض الشارحين الظاهر ما ظهر المراد منه ولم يكن سيق له الكلام
واختلف الشارحين في هذا القيد قال بعضهم لا اعتبار للسوق
وعدمه في الظاهر فان الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة سواء كان
مسوقا له او لم يكن مثل قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء فانهما سيان في اطلاق النكاح ولهذا لم يذكر فخر الاسلام
هذا القيد في تعريفاتهم ولهذا اجمع شمس الائمة في ايراد النظائر بين ما كان
مسوقا له وغير مسوق له قال الله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال الله تعالى

احل

الفرق بين الظاهر والنص

احل البيع وحرم الربوا استوى في كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق
له ولهذا اختار المص هذا **قوله** كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد
اقول مدار الفرق بين الظاهر والنص لان الظاهر استوى في كونه ظاهرا
بين المسوق له وغير المسوق له وبهذا الاعتبار يشتركان في هذا
المقدار ويفترقان في حق العدد لكون السياق للعدد مقصودا في النص
فيكون زائدا على الظاهر بان قصد به وسيق له كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع **قوله** سواء احتمل التخصيص والتاويل
او لا ذكر الزوال في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل التاويل والنص
هو الذي لا يحتمل التاويل **قوله** وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
يعني ان المفسر ما ازداد وضوحا على النص لان احتمال التاويل ينقطع
فيه بخلاف النص فان احتماله قائم اقول عدم احتمال التخصيص والتاويل
ان كان النص عاما فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التخصيص مثل قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص
فانسد باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تاويل التفرق فقطعه
بقوله اجمعون فصار مفسرا وان كان النص مجملا فلحقه بيان قاطع
فانسد به باب التاويل **قوله** سواء احتمل النسخ او لا قال فخر الاسلام
الا انه احتمل النسخ انتهى اي في نفس الامر لا في مفهوم الكلام والمص
نظر الى مفهوم الكلام وعمم لان المفسر اذا كان من الاخبارات والخبر لا
يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى الا ترى
ان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون نظير للاقسام الاربعة لان
قوله فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة لكن يجوز به الواحد مجازا كما في قوله

وقالت الملائكة يا مريم المراد جبريل وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار
نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار
لا يحتمل النسخ فيكون محكما وهذا معنى قول المص فعلى هذا يكون الاقسام
متداخلة بحسب الوجود متغايرة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية على
راى المتقدمين اقول النسخ الان منقطع لان احتمال النسخ قد
يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود
الصانع وصفاته كالاية الكرسي وسورة الاخلاص وغيرهما او على
حدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي
بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره كذا في شروح
البزدوي فعلم من هذا التحقيق لا يمكن النسخ الان قوله وحكمه وجوب
العمل بما عرف قال فخر الاسلام وحكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا
انتهى قال الشراح حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا
وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي
وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد صاحب التقويم
ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور
حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا قوله وخلاف فيه
بيننا وبين الشافعية والمعتزلة قوله وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا
فعند البعض لا يوجبه اي عند الشيخ ابو منصور وعند اصحاب الحديث
والمعتزلة لا يوجب العام الظاهر والحقيقة الظاهرة العلم لاحتمال الخصوص
في الجملة في العام واحتمال كل حقيقة للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا
في الميزان حاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم

بل

بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس قوله مع وجوب اعتقاد ان
مراد الله حق يعني مع وجوب حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك حقيقة او
مجازا عاما او خاصا قوله لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين اي
علة لقوله لا يوجبه لان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم
كما سبق قوله قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن دليل يعني ان العام الخالي
عن قرينة الخصوص والحقيقة الخالية عن قرينة المجاز يوجب العلم
والعمل قطعا عندنا لانه لا عبرة باحتمال البعيد الذي لا يدل عليه قرينة لانه
الناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام
لا تتعلق بالمعاني الباطنة كرخصة المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة
والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة
بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراش الذي هو دليل الاعلاق
والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل كذا في الكشف قوله كما في العلوم
العادية اي كما لا عبرة في العلوم العادية باحتمال لا ينشأ عن الدليل قوله
ولذا قلنا يقينا اي ولعدم كون العبرة باحتمال لا ينشأ عن دليل قلت
وجوب العمل في الظاهر يقينا فيجب العلم والعمل عندنا قوله قد يفيد القطع
وهو الاصل الاشهر وهو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب
ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه ولا يحتمل شيئا اخر فكلما كانت
دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرف
الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما ينطلق عليه الاسم فعلى
هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه
المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا كذا

قال الغزالي في المستصفى قوله وقد يفيد الظن اي قد يفيد كل منهما الظن
بالاضافة الى معناه المراد ان تطرق اليه احتمال غيره باحتمال معقول يعضده
دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا قوله
ان اراد الرد على الفريقين اقول ان اراد الرد على الفريقين لان الفريق الاول
وهو الشافعي قال الغزالي في المستصفى اطلق الشافعي وسمى الظاهر نصا
فهو منطبق على اللغة ولا مانع في الشرع فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ
الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى
الغالب ظاهر ونص انتهى اقول هذا ليس بحق لانه قد يفيد القطع وقال الغزالي
الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمسة مثلا فانه نص
ولا يحتمل شيئا اخر كما سبق فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى
فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص وظاهر كذا في المستصفى وهذا ليس
بحق ايضا لان النص والظاهر ان تطرق احتمال معقول يعضده دليل يكون
ظنيا اما عند الفريق الشافعي فلا يكون هذا نصا لان النص عندهم لا يتطرق اليه
احتمال يعضده دليل وان تطرق لا يكون نصا كذا في المستصفى فيكون الحق
بين الفريقين ان يكون بعض النص قطعيا وبعضه ظنيا ان تطرق اليه
احتمال يعضده دليل قوله من حيث هما يفيدانه كما في الخاص والعام المطلق
اقول هذا عند مشايخنا لان العام الظاهر والخاص الظاهر اي الخاليين عن قرينة
الخصوص او التاويل يوجب العلم والعمل قطعا اما عند الفريق الشافعي فلا يكون
قطعيا لا يكون نصا فيكون مطلقا قوله وكذا من يقول بعدمها اقول هذا ايضا
مطلقا لان عند الشافعي لا يفيد قطعا مطلقا لاحتمال الخصوص في الجملة
كذا في شروح البزدوي قوله لكنها بعيدة كما لا يخفى اقول وجه البعد ان جمعه الشي

يوجب

يوجب بطلان الغير وفي هذا المحل يوجب بطلان الغيرين لان الحق
بين المذهبين كما قال الشارح فتأمل قوله مع احتمال التاويل ان كان
خاصا وهذا اي المذهب الشافعي لان عندهم حكم الخاص والعام ظني لاحتمال
الخصوص والتاويل في الجملة قوله والتخصيص عطف على التاويل قوله والا فلا
يكون شيء من الخاص ظاهرا اي وان لم يحتمل الخاص التاويل كاسماء الاعداد
فلا يكون ظاهرا بل نصا في معناه لا يحتمل شيئا اخر فيكون قطعيا كالمفسر كذا في
شروح البزدوي اقول الاولى ان يكون مستثنى من التاويل والتخصيص
لان الملائكة جمع عام ظاهر محتمل للتخصيص اما في قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون انسد باب التخصيص بذكر الكل فلا يكون ظاهرا قوله
او مع احتمال النسخ اقول او بمعنى الواو رغما للشافعي قوله ظهورا
اي ظهوره يعني اقيم التمييز مقام الفاعل كذا في النحو قوله ازدياده بسبب
من جهة المتكلم اي بسبب معنى من جهة المتكلم لا في نفس الصيغة حاصله
ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا مثاله قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق
اي في اباحة نكاح النساء نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد
وقصد به فازداد ظهورا على الاول وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسوق الكلام
للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله قيل هو سوق الكلام له
صاحب القيل اكثر من تصدى لشرح البزدوي والمختصر لا خسيكثي كذا في الكشف
وضمير هو راجع الى ما يعني قال شراح البزدوي والمختصر ازدياده
بسبب من سوق الكلام له اي لذلك الكلام انت عرفت لو قيل رايت فلانا

حين جائي القوم كان قوله جائي القوم ظاهرا في مجئ القوم لكونه غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجئ القوم لكونه مقصودا
بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق للمقصود كان فيه زيادة ظهور
وجلاء بالنسبة الى غير المسوق ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته
فنحو جاءني القوم راجحة بعبارته على قوله رايت فلانا حين جاءني القوم
لمجئ القوم لان مسوق له اجلى من غير المسوق له واشار اليهما فخر الاسلام
بقوله بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على الاول
بان قصد وسيق له كذا في الكشف **قوله** وفي الكشف انه ليس شئ بعدم
الفرق في الظهور بين انكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم قال صاحب الكشف
اعلم ان اكثر من تصدى شرح هذا الكتاب والمختصر شرطوا في الظاهر
ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص
ثم قال ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه
سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد
النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق الا ترى ان احدا من الاصوليين
لم يذكر في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل
وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين
قوله انكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله
وانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع **قوله**
نعم يفيد قوة للمسوق له حتى عند الترجيح عند التعارض حاصله ليس ازدياد
وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا وان كان يجوز ان يثبت
لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين

في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما قرينة على الاخر بالشهرة او التواتر
او غيرهما من المعاني كذا في الكشف **قوله** بل هو ضم قرينة نطقية سياقية
نحو مثنى وثلاث ورباع هذا اضراب من قوله ليس شئ حاصله ليس
ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق بل ازدياده على الظاهر بان
يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليه سباقا يدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء من غير ذكر عدد وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فان الاول ظاهر في اباحة نكاح النساء والثاني
نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا
على الاول بسبب قصد العدد بالكلام وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول
قوله او سياقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا فان قوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربوا نص في التفرقة بين البيع والربوا بقرينة دعوى
المماثلة في السباق نحو قالوا انما البيع مثل الربوا ولم يعرف هذا المعنى
بدون تلك القرينة بان قال ابتداء احل البيع وحرم الربوا فثبت
ان الغرض اثبات التفرقة بينهما بقرينة دعوى المماثلة في سباق الاية
وسياقها واما السباق فقوله تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون
الاية بين الوعيد بما فعلوا وبما قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تسويتهم
البيع بالربوا حيث بين التفرقة بينهما بقوله واحل البيع وحرم الربوا فان
يتساويان حيث اريد بالاسماع ذلك يفيد ان الحل والحرمة ضدان
والتسوية بين الضدين في الحكم مستحيلة واما سياق الاية قوله تعالى
يمحق الله الربوا اي يذهب بركة الربوا فيكون مذموما بكل حال الحرمة

اى يذهب بركته ... بان هلك المال الذى دخل فيه

اقول ان الكفرة القائلين بتسوية البيع مع الربا في الحل جعلوا الربوا
بمنزلة الاصل في الحل والبيع بمنزلة التبع في الحل حيث جعلوا الربوا
المقيس عليه في الحل والبيع بمنزلة المقيس فيه فكان الربوا في الحل
ابلغ من البيع في اعتقادهم وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة
فانهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في الاديان الماضية مع ذلك
قالوا انما البيع مثل الربوا مبالغين في حل الربوا بالنسبة الى حل البيع
فكان ذلك منهم معاندة لان حرمة الربوا كانت مشهورة في الاديان
الماضية بدليل قوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه قال صاحب الكشف
كان شيخي يقول في هذه الاية دليل على ان القياس حجة لان الله تعالى
رد عليهم وجود شرط صحة قياسهم وهو المماثلة ولم يرد قياسهم فقال
واحل الله البيع وحرم الربوا يعني فانى يتساويان فقد نفى المساواة
التي هي شرط صحة القياس ولم يقل لم قالوا انما البيع مثل الربوا فقد
قاسوا والقياس ليس بحجة انتهى اعلم ان قوله تعالى انما البيع مثل الربوا
من عكس التشبيه نحو الشمس كالرغيف وفي دلائل الاعجاز ٥
لعاب الافاعي القاتلات لعابه ٥ اي كلعابه قلمه انتهى وقول الشاعر
كان ضياء الشمس غرة جعفر قال ابو حيان في البحر عكس التشبيه
وهو موجود في كلام العرب قال ذو الرمة ٥ ورمل كاوراك العذارى
قطعته انتهى فيه بحث لان التشبيه فيه في القطع لا في تشبيه الرمل
باوراك العذارى بل تشبيه الرمل المقطوع باكفال العذارى وايتهما
فلا يكون من قلب التشبيه الا ان يكون التشبيه قبل القطع فتامل
قوله يدل على معنى زايد صفة لقوله ضم قرينة سواء كان سياقية او سباقية

او كلاهما معا كما قلنا قوله هو المقصود الاصلي بالسوق اي المعنى الزايد
المقصود الاصلي بالسوق لان قصد العدد بالكلام فسيق الكلام
للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول من غير ذكر العدد قوله
كبيان العدد في الاول يعني نزول الاية لبيان انحصار العدد على الاربع
في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ولان
العدد اصل والواحدة كالخلف منه قال الله تعالى وان خفتم ان
لا تعدلوا فواحدة فثبت ان الاية سيق للعدد فان قيل
تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم التسع فكان ابيانا في حق
العدد فكانت الاية ظاهرة في حق العدد قلت كان النبي مخصوصا
بالتسع لعدم الجواز في حق الامة فسيق الكلام للعدد في حقهم
كذا في شروح البزدوي قوله لان محط الفائدة هو القيد الزايد
علة لقوله المقصود الاصلي يعني ان محط الفائدة في الاثبات
هو القيد الزايد كما ان محط الفائدة هو القيد الزائد في النفي
كما في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار لان النهر يدل على مطلق الجريان
من تحتهم فلا يكون تجري لقوابل مناط الفائدة القيد قوله
والتفرقة في الثاني عطف على قوله العدد في الاول اي وكبيان التفرقة
في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا يعني اريد بالاستماع بالقرآن
صيغة اخرى وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربوا بصيغة الظاهر
وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا نص في التفرقة بين
البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة ولو قال ابتداء احل الله البيع
وحرم الربوا بدون تلك القرينة لكان ظاهرا لا نصا فثبت ان النص

لا على الجريان صح

اثبات التوفقة بينهما فيكون تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى
يتماثلان **قوله** بان قرينة السوق يمنع احتمال غير المسوق له لانه احتمال
بعيد لا يدل عليه قرينة وهو امر باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له لان الاحكام
لا تتعلق بالمعاني الباطنة فيزداد به المسوق له وضوحا **قوله** ان القرينة
لا يختص بالنطقية ولعلها حالية حاصله ما قاله فخر الاسلام واما النص
فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم لا في نفس الصيغة انتهى
قال الشراح ان المعنى الذي به ازدياد النص وضوحا على الظاهر ليس له
صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترن الكلام انه
هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التوفقة ليس باعتبار صيغة يدل
عليه لغة بل التفرقة التي يدل على ان قصد المتكلم هو التوفقة انتهى
حاصله لا صيغة للسوق والقصد في النص وانهما يقومان بالمتكلم الا ترى
ان كون العدد مقصودا لا يفهم من صيغة وكون التوفقة ثابتة بين البيع
والربوا لا يفهم من لفظ قط فيكون حالية لا نطقية ولو ازداد وضوحا
يدل عليه صيغة فيصير مفسرا وكلامنا في النص لا فيه اقول فيه بحث لان مراد
صاحب الكشف لابد في النص من القرينة النطقية لان مجرد قصد المتكلم
وارادته امر باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له في الاحكام الشرعية واما اذا
دل قرينة نطقية فيعتبر الاحكام على قصد المتكلم وان لم يدل على ازدياد
الوضوح نفس الصيغة لغة فتامل **قوله** فان اشتقاق هذه الكلمة من
قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب
باشرته يعني ان النص ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت
بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وهي ان يمشي كل يوم مرحلتين

فنى

فني هذا اليوم ثلث مراحل او اكثر وسمي مجلس العروس منصة لانه ازداد
ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع كذا
في البزدوي وفي المغرب المنصة بفتح الميم كرسيها التي تقعد الماشطة
العروس عليها وهي مفعلة من نص ينص ويقال تنص الماشطة العروس
اي ترفعها انتهى **قوله** عاما كان او خاصا يعني ان النص يزداد وضوحا
عند المقابلة بالظاهر عاما كان الظاهر والنص او خاصا ذلك الظاهر النص
قوله فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة كان
السياق لاجلها اي لاجل قرينة التوفقة كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق
ونص في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجلها فازداد وضوحا
فصار نصا **قوله** فانه ظاهر في الاطلاق اي فان قوله تعالى احل الله البيع
وحرم الربوا ظاهر في اباحة البيع وحرمة الربوا **قوله** ونص في الفرق بين
البيع والربوا اي ونص في نفي المماثلة بقرينة سابقة عليه وهي قوله تعالى
انما البيع مثل الربوا وقوله الذين ياكلون الربوا لا يقومون لانه
بين للوعيد او بلاحقه كقوله تعالى يمحق الله الربوا اي يذهب بركة الربوا
قوله وحكمه اي حكم النص وجوب العمل كالظاهر **قوله** يعني احتمال التاويل
والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن دليل يعني حكم النص وجوب
العمل يقينا عندنا اي يوجب العلم والعمل قطعا وان كان احتمال
التاويل في الخاص في الجملة والتخصيص في العام والنسخ فيهما كذلك
لان الاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يعتبر في الاحكام الشرعية
عندنا لان الاحكام لا يتعلق بالاحكام الباطنة التي لا يوقف عليها

بخلاف الشافعي واصحاب الحديث وبعض المعتزلة لان الاحتمال في الجملة
قاطع لليقين فيوجب العمل كخبر الواحد والقياس لا العلم قوله وقد يطلق
النص على مطلق اللفظ اعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ
يفهم المعنى منه سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان او
مجازا خاصا كان او عاما هذا هو المراد بالنص دون ما تقدم تفسيره
كذا في الكشف قوله وقد يطلق على لفظ القران والحديث اي يطلقون
اسم النص على كل ملفوظ يفهم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا
او مفسرا او نصا حقيقة كان او مجازا صريحا كان او كناية اعتبارا منهم
للغالب لان ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص
كذا في الكشف ايضا قوله واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص لان
احتمال التاويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه قوله بان كان
اللفظ مجملا اقول فيه بحث لان الظاهر ان يحمل اسم كان النص لان المفسر
ما ازداد وضوحا على النص لكن هذا محال لانه يلزم ان يكون النص مجملا
والمجمل نصا وهو جمع بين المتضادين لان المجمل يضاد النص لانه من اسماء
المقابلة لما عرف في موضعه ولذا حمل اسم كان اللفظ وفيه يلزم ايضا
ان يبطل حد المفسر وهو قوله فما ازداد وضوحا على النص لانه لو ازداد
على المجمل فصار مفسرا ايضا ولم يصح حده وهو اشكال قوي لم يطمئن جوابه
احد من العلماء قال صاحب الكشف انا اتصدى جوابه وارجو من الله
صوابه وثوابه فاقول يجوز ان يكون المراد من احتمال التاويل نفس الاحتمال
بان يكون النص ذا احتمال وخفاء فلحقه بيان قاطع والدليل على ما قلنا قوله
فانسد باب التاويل فيكون النص مجملا والمجمل المصطلح لا يجري فيه التاويل

ولا ينكشف معناه الا ببيان المجمل وما يحتمل تاويل المأول لا يكون مجملا البتة
او نقول جاز ان يكون النص نصا بجهة ومجملا بجهة اخرى كاية الوضوء
في حق الغسل والمسح مجمل في حق المقادير حتى لحقه بيان قاطع في المسح
بحديث مغيرة بن شعبة وكاية السرقة نص في بيان القطع مجمل في مقدار
وفي نصاب السرقة فيحتاج الى البيان وكاية البيع ظاهر في الاحلال
والتحريم نص في حق الفصل والتوفقة مجمل في حق الربوا فلحقه بيان قاطع
في الاشياء الستة انتهى وهذا معنى قوله في محل اخر يجوز ان يكون اللفظ
الواحد نصا وظاهرا ومجملا بالاضافة الى ثلثة معان لا الى معنى واحد
وهذا التحقيق دقيق لا يطلع عليه الا الاذكياء قوله اذ لو لم يكن قطعي
الدلالة او الثبوت اي اذ لو لم يكن بيان المجمل قطعي الدلالة او الثبوت
كالحديث المشهور او المتواتر قوله لا تنفتح باب التاويل حاصله
ان المجمل لو لحقه بيان قطعي الدلالة او الثبوت لصار مفسرا واما
اذا لحقه بيان غير قطعي الدلالة او الثبوت كحديث الواحد والاية
المأولة فيبقى في حيز التاويل لكن يخرج عن حيز الاجمال قوله فان المجمل
لا يقبله اي لا يقبل التاويل ما لم يتبين بغير القاطع كخبر الواحد والاية المأولة
قوله واشتغل ببيان التوقير اي قوله او المتكلم ببيان التوقير قوله اما بان
يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص مثل قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام بدخول اللام محتمل للتخصيص لانه
قد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم
قيل المراد جبريل فانسد باب التخصيص بذكر الكل قوله او خاصا فلحقه
ما انسد به باب التاويل كما سيقول المص في طلق نفسك واحدة

فان الطلاق لفظ خاص لكن يحتمل التأويل بالثلاث لان باب
الطلاق يتناول الثلث لما سبق ان معنى طلقى اى اوقعى الطلاق
او طلاقا او افعل التطليق او تطليقا وهما اسمان فردان ليسا
بصيغتى جمع ولا عدد لان بين الفرد والعدد تنافيا لان الفرد
ما لا تركيب فيه والعدد ما تركب من الافراد الا ان المصدر الثابت
باللام اسم جنس لكل وبعض فالبعض منه الذى هو اقل فرد حقيقة وحكما
واما الثلث الطلقات فليست بفرد حقيقة بل هى اجزاء متعددة
ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الا ترى
انك اذا عددت الاجناس قلت اجناس التصرفات الشرعية
النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة يحتمل كل واحد منها
باعتبار معنى الفردية فى الجنس وان وقع على الادنى للتيقن بفرديته
فلحقه واحد فانسد باب التأويل **قوله** وسبب ارادة المتكلم
اى بسبب التأويل ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه **قوله**
الا النسخ اى لا يحتمل المفسر التأويل والتخصيص الا انه يحتمل النسخ
اقول هذا استثناء من جنس لان النص يحتمل التخصيص والتأويل
والمفسر يحتمل النسخ خاصة دون التخصيص والتأويل فاستثنى
هذا من جنس هذه الاحتمالات فان قيل المفسر اذا كان خبرا
لا يحتمل النسخ قلت المراد من حيث انه مفسر يحتمل النسخ لا من حيث
انه اخبار او المفسر يحتمل النسخ فى الجملة بدون ان يكون خبرا او انشاء
او نقول الاخبارات لا يحتمل النسخ من حيث المعنى لان فيه اثبات
الكذب والخطاء على الله تعالى فالله منزه عنهما ومحال عليه تعالى واما من حيث اللفظ

يحتمل النسخ فان قيل قد ذكر ترجيح النص على الظاهر عند المعارضة
ناقلا عن الكشف وما ذكر ترجيح المفسر على النص عند التعارض قلت
قد اشار بقوله دون التأويل والتخصيص لان النص يوجب القطع مع
الاحتمال والمفسر بلا احتمال فافترقا **قوله** الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان
هلوعا اى بيان التغيير فى الكلام بان كون اللفظ مجملا فلحقه بيان
قطعى الدلالة والثبوت فانسد به باب التأويل نحو قوله تعالى
خلق الانسان هلوعا ان الهلوع مجمل معناه شديد الحرص قليل الصبر
كذا فى البيضاوى فلحقه بيان بقوله اذا مسه الشر جزوعا اى بكثرة
الجزع فيكون بيانا لقليل الصبر وبقوله اذا مسه الخير منوعا اى بالغ
فى الامساك فيكون بيانا لشديد الحرص **قوله** ونحو الصلوة والزكوة
لان الصلوة مجملة لانها فى اصل الوضع اى فى اللغة عبارة عن الدعاء
والرحمة ومن تحريك الصلوين وقد فسر بفعل النبى صلى الله عليه وسلم
اى فسر بفعل رسول الله بطلب المعنى الذى جعل الصلوة لاجله هو
التواضع والخشوع او الاركان المعلومة ثم يتأمل انه هل يتعدى هذا
الى صلوة الجنازة فيمن حلف لا يصلى وكذا الزكوة مجمل لانها فى الاصل
عبارة عن النماء والتطهير وقد ورد البيان فيها بقوله عليه السلام ليس
عليك فى الذهب شئ وليس عليك فى الفضة شئ الحديث ثم يطلب
المعنى الذى اوجبت الزكوة لاجله هو ملك نصاب كامل فارغ من الدين
او مشغول به وفى وجوب الزكوة فى الابل والبقر اشترط الاسامة
ام لا وفى العشر الحب المجرد الخارج ام بوصف البقاء فان عند البعض
لا يجب العشر ما لم يبلغ نصابا ولا يجب فى كل خارج بل يجب فى البعض

كذا في شروح البزدوي قوله واشباهها كالربوا فان البيع ظاهر في الاحلال
والتحريم نص في حق التفرقة لكنه مجمل في حق الربوا لان الربوا يقال للفضل الزايد
والمقصود من البيع الشرعي الزيادة فيكون الربوا مجملا فلحقه البيان في
الاشياء الستة بالزايد في العوض والسلف على المدفوع وبالزايد في
بيع الاموال الربوية عند بيع بعضها بجنسه قدرا ليس مثله في الاخر والتفصيل

بيان انواع المجمل

في اللغة اعلم ان المجمل ثلثة انواع نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير
ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة والربوا والزكوة ونوع
معناه مفهوم لغة الا انه متعددة والمراد واحد منه ولم يمكن تعيينه لانسداد
باب الترجيح فيه وفي القسم الاول توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين
الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم كذا في الكشف قوله والاول
من اشفا اي القسم الاول من اشفا وهو بيان تقرير المتكلم وهو قسمان الاول
وهو العام الذي لحقه ما انسد به باب التخصيص قوله فان الملائكة
جمع عام اي جمع صيغة عام معنى وانما قال عام لان صيغة الجمع قد يسلب
عنها العموم بدخول اللام ويصير بمعنى الجنس الداخل عليه اللام عند الفقهاء
والاصوليين كما في قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وكما في قوله تعالى
واذ قالت الملائكة يا مريم ولو صار جنسا لصار نقصا او نقول انما قال
عام ليتناول الكثرة دون القلة لان الاية في بيان تعظيم ادم وتبجيله
والتعظيم في سجدة الجم الغفير لا القليل لان المقام مقام المدح والتعظيم
فانسد باب التخصيص بذكر الكل فيكون اللام للاستغراق ان كان جميع
الملائكة داخلة تحت الاخبار او للعهد ان كان الجمع المعين او الحاضرون
في ذلك الجمع حتى صح سد باب التخصيص اما لو كان المراد جنس الملائكة

لا يصح ما قلنا فثبت ان الجمع عام فانسد باب التخصيص بذكر الكل قوله
وذكر الكل يحتمل التفرق اي يحتمل تاويل التفرق قوله فقطع اي قطع احتمال
التفرق قوله واقتضى اشتمال قوله او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل
من بيان التقرير وهو اشفا قوله وحكمه وجوب العمل به اي حكم المفسر واجب
لا جائز ولا استحباب لانه يوجب الحكم قطعا بلا شبهة وهذا لا خلاف فيه
لاحد من اهل العلم قوله ووجوب الاعتقاد بموجبه لانه لا يحتمل التخصيص
والتاويل فيكون راجحا على النص قال فخر الاسلام في شرح التقويم وحكمه
اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة
قال شمس الائمة مثاله ما قاله علماؤنا فيمن تزوج امراة شهرا يكون متعة
لا نكاحا لان قوله تزوجت نص النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم
وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل
التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر
فكان متعة لا نكاحا انتهى قوله مع احتمال تغيره ان المفسر يحتمل النسخ
في نفس الامر لا في مفهوم الكلام لان المثال وهو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون اخبار عن فعل كاين في زمان الماضي والنسخ لا يجوز في مثل هذا
الكلام اذ هو بيان انتهاء الحكم حاصله ليس المراد بكون هذه الاية مفسرا
ان لا يكون محكما فان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر وقوله كلهم نص من حيث
انه سيق له مفسر من حيث قطع الاحتمال محكم من حيث انه اخبار بل المراد
به ان المفسر في الجملة يحتمل النسخ كنسخ اللفظ وان كان محكما مثل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانه يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز
الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من النسخ وكذا هذا المثال

يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من الملائكة كذا في شروح البزدوي
قوله بجلوه عن احتمال النسخ الباء متعلق بازداد والضمير راجع الى المحكم
اى امتنع او امن المعنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وانما فسرنا
بهذين التفسيرين لان احكم ضمن معنى امتنع او امن كذا في الكشف قوله
ماخوذ من احكام البناء يعني سمي محكما ماخوذا من احكام البناء يقال بناء
محكم اى مامون الانتقاض واحكمت الصيغة اى امنت نقضها وتبديلها
وقيل ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعته قال الشاعر
ابني حنيفة احكموا سفهاءكم ۞ اني اخاف عليكم ان اغضبا ۞ ومنه حكمة
الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم ممتنع عن احتمال التاويل
ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل وبهذا ظهر وجه تفسيرنا بامتنع او امن
ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى الاصل الذي يكون المرجع اليه
بمنزلة الام للولد قال الله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها في الحج
وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل لا احتمال النسخ والتبديل
كذا ذكر شمس الائمة وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لان هذه
الاية محكمة بالدلائل العقلية الدالة على انه عالم بكل شيء ولا يجوز التبديل
والنسخ لانه اخبار مؤكد لا يحتمل النسخ والا يؤدي الى الكذب
والغلط وهو محال على الله تعالى وكذا سائر الايات الدالة على وجود الصانع
وصفاته وحدوث العالم عقلا ويسمى امثال هذه الايات محكما لعينه
كذا في الكشف قوله وقيل ما ازداد وضوحا عليه اى ما ازداد المحكم وضوحا
على المفسر حاصله قيل في تعريف المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بل قولنا

ما ازداد قوة على المفسر وصاحب الكشف مال اليه لانه قال لا بد من كون
الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل النسخ يسمى محكما
وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا انتهى قوله والمختار هو الاول اى مختار
فخر الاسلام وغيره هو الاول وهو قول المص واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر
لان فخر الاسلام قال فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ و
التبديل سمي محكما من احكام البناء انتهى حاصله ان في كل من الظاهر والنص
والمفسر والمحكم معنى الظهور والظهور لا يفيد الظهور لكن في النص
زيادة ظهور بالاضافة الى الظاهر وفي المفسر بالاضافة الى النص وليس
في المحكم زيادة ظهور بالاضافة اليه ولذا قال مشايخنا في تعريف النص
ما ازداد ظهورا على الظاهر وفي تعريف المفسر ما ازداد وضوحا على النص
(وضوحا ح)
وفي تعريف المحكم ما ازداد قوة على المفسر قال بعض الشراح قوله ازداد
قوة اى المفسر ازداد قوة ونعني بالقوة ما يقطع احتمال النسخ صار
محكما وقيل اى وضوحا لا وضوح فوقه وقوله احكم المراد به اى بالمفسر قيل
الضمير راجع الى المفسر وقيل الباء متعلق بالارادة والوجه هو الاول
ومعنى احكم اى عين معناه لا يحتمل غيره او وضح ايضاحا لا وضوح بعده
وقيل امن معناه من النسخ كذا في الشروح فانت عرفت من هذا
التفصيل ان قول المص والمختار هو الاول معنى قولهم والوجه هو الاول
قوله اما لعينه اى انقطاع احتمال النسخ اما ان يكون بمعنى في ذاته بانه
لا يحتمل التبديل اصلا قوله بما يدل على الدوام متعلق بانقطع اى انقطع
احتمال النسخ من المفسر بازدياد قوة من التابيد او التوقيت او غير ذلك
قوله واما لغيره اى انقطاع احتمال النسخ لا يكون بمعنى بذاته بل لغيره وهو

انقطاع الوحي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم قوله كل من الظاهر والنص
والمفسر محكم الادنى ان يقول كل في الاثر والخبر سواء كان ظاهرا
او نصا او مفسرا يكون محكما بعد النبي صلى الله عليه وسلم لان نزاع القوم
في الاثر قوله فيسقط الادنى بالاعلى يعني ان حكم الظاهر وجوب العمل
بالذي ظهر منه وكذا حكم النص وكذا المفسر والمحكم وانما يظهر تفاوت هذه
المنازل عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى وهذا كثير امثلته في السنن
والاحاديث ومثاله في مسائل اصحابنا ما ذكره محمد في كتاب الاقرار من الجامع
رجل قال لاخر لي عليك الف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك
تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر
واليقين او البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل
تصديقا ولو جمع بين الحق او اليقين او الصدق او الصلاح جعل ردا ولم
يجعل تصديقا فالتفصيل في البزدوي اقول الادنى والاعلى ليس صيغتي
تفضيل بمعناهما بل المراد زيادة مطلقة والا فلا يكون الظاهر ادنى ولا النص
اعلى بل يسقط الظاهر بالمفسر والمحكم ويسقط النص بالمحكم على اعتبار الادنى
والاعلى بالواسطة قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين نص اي اثر في صورة الخبر لانه خبر في معنى الامر كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن فان هذا خبر في معنى الامر اي ليتربصن ويجي الامر بمعنى الخبر
كقوله عليه السلام فليتبوأ مقعده من النار يعني قد تبوأ مقعده من النار اي
مقعده من النار كذا في الكشف قوله وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر
في ان مدته حولان ونصف اقول قوله وحمله وفصاله بيان مدة الرضاع
لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه

لانه

لانه ينتهي اليه والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهي بالفصال ووقته
ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدي اذ الطفل يحمل باليد في هذه
المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل في البطن
ح في الاية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الاية حجة
لابي ح في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ويحمل على هذا التقدير
قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب اجر الرضاع
على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب
اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة لا يمكن التمسك لابي ح بها
في تلك المسئلة بل التمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذي الصبي
قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يفطم
درجة فدرجة حتى ينسى عن اللبن ويتعود الصبي الطعام فلا بد من
زيادة على حولين لمدة الفطام واذا وجبت الزيادة قدرنا تلك
الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا
في المبسوط قوله لانها سبقت لمنة الوالدة على الولد متعلق بقوله ظاهر
والضمير راجع الى الاية الثانية حاصله ان الاية الثانية سيقت
لمنة الوالدة على الولد وتمسك المجتهد في اثبات الحكم بظاهر لان عمل المجتهد
بظاهر سيق الكلام له استدلال بعبارة النص لا غير والمراد من النص
دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او محكم
او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير كذا في الكشف
والمراد من العمل اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى
اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل

بظاهر النص والاستدلال بعبارته **قوله** فتحت الاولى اى الحولان الكاملان
فى الرضاع على الثانية وهى حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة
على الولد بحمل ستة اشهر اقلها فى البطن وحولان فى ايديها فيكون ثلثون
شهرا فيكون حمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد
لا لبيان مدة الرضاع وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم اى الثابت بالاشارة هو
الثابت بالنظم بعينه كذا فى البزدوى كما قال على وابن عباس رضى الله عنهم
روى ان امراة ولدت ستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر
رضى الله عنه وفى رواية الى عثمان رضى الله عنه فهم ان يرجمها فقال على
وابن عباس رضى الله عنهم اما انها لو خاصمتك بكتاب الله لخصمتك اى غلبتك
فى الخصومة قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال الله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين فبقى ستة اشهر لحملها فاخذ عمر رضى الله عنه
بقولهما واثنى عليهما ودرأ عنها الحد قال ابو اليسر وهذه اشارة غامضة
وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة
رضى الله عنهم فيلزم منه ان يقال لا بد فى الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه
وليس فى ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الفروع لانا نقول قوله
وثلثون يشتمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون
ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الفروع والاشارة فان قيل العادة
المستمرة فى مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب فى مقام بيان المدة
ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما فى جانب الفصال قلنا قيل نزلت الاية
فى ابى بكر رضى الله عنه حملته امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت

فى الحسن

فى الحسن والحسين رضى الله عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا فى شرح
التاويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما ورائها كيلا يؤدى الى الكذب
ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان يعيش اذا ولد لاقل
من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل فى هذه المدة موجودة لا محالة فى حق كل
مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما للمنة لا محالة ادخل
فى باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لا حد لجانب الاقل بل لا يتيقن فى
نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارضاع من الام
فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختيارى والمشقة
حاملة على تحميل المدة فصار فى التقدير كانه قيل قد حملته ستة اشهر لا محالة
ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها بقوله
وبالوالدين احسانا كذا فى الشروح **قوله** ومن السنة عطف على قوله
من الكتاب يعنى تعارض الظاهر مع النص من السنة **قوله** قوله عليه السلام
للعرنيين اى لقوم العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه
ان قوما من عرينة اتوا المدينة فاجتووها اى كرهوا المقام بها لانها
لم توافقهم الاجتواء ناخوش آمدن هوا فاصفرت وجوههم وانتفخت
بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة
وتشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا من الدين
ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى اثرهم قوما فاخذوا فقطع النبى صلى الله عليه وسلم ايديهم
وارجلهم وسمل اعينهم اى فقأها وقلعها وتركهم فى سدة الحر قال الراوى
حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش حتى ماتوا

وهذا حديث خاص لانه ورد في ابوال الابل ثم منسوخ بالعموم قوله عليه السلام
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم محلى باللام
فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول
بالثاني اذ من شرطه المماثلة كذا في الكشف قوله نص في وجوب الاحتراز
اي في وجوب الاحتراز عن جميع الابوال فان عامة عذاب القبر منه
وهو عام ودليل خصوص الاول خصوص الخاطبين وهم قوم عرينة والابوال
الابل وهي مخصوصة ايضا ودليل عموم الثاني ان الخطاب يتناول جميع
المؤمنين في جميع الابوال اذ البول جنس يتناول البول ما يؤكل لحمه وغيرها
قوله فهذا راجح اي كون اللام ناسخا للخاص راجح لا كون المحرم راجحا
على المبيح وان كان عبارة المص يوهم هذا قال فخر الاسلام قال ابو عبد الله
رحمه الله تعالى ان الخاص لا يقضي على العام اي لا يرجح عليه بل يجوز ان
ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله
صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول انتهى فان قيل يحتمل ان يكون
نسخا باعتبار كونه محرما لا باعتبار كونه عاما لان المحرم اولى من المبيح
قلت صحة النسخ بناء على ان الناسخ كان متاخرا وبالاول
في القوة بدخول اللام لا على كونه محرما او غير محرم كذا في شروح البزدوي
فان قيل سلمنا ان البول جنس لكن يحتمل ان يكون المراد النوع فلا
يكون عاما قلت دخول اللام دليل العموم فان قيل دخول اللام وعدمها
في الجنس سواء كما في قوله لا اشرب الماء او ماء فانه يتناول الادنى على
التقديرين وعلى هذا يكون نكرة في موضع الاثبات فيكون خاصا قلت
دخول اللام في الجنس يوجب الاستغراق باتفاق اهل السنة قال الله تعالى

ان

ان الانسان لفي خسر دليل صحة الاستثناء واما العموم في مسئلة الشرب
فتارة تثبت بكونه نكرة في سياق النفي وتارة بكونه محلى باللام فلا يكون
الدخول وعدمه متساويين فان قيل يحتمل ان يكون للعهد لان الامر
بشرب ابوال الابل كان كالمعهود والموصوف وهذا امتناع عنه قلت
عموم وجوب الاستنزاه في كل الابوال ينافيه فان قيل شرط صحة النسخ
ان يكون الناسخ متاخرا وههنا التاريخ مجهول يحتمل التقدم في كل منهما على الآخر
قلت حديث العرنيين مشتمل على حكمين اباحة شرب ما يؤكل لحمه
وجواز المثلة والمثلة كانت في صدر الاسلام فنسخت بعده وكذلك
شرب بول الابل ونسخ المثلة دليل على تقدم الحديث فكان تقدم
حديث العرنيين ثابتا بدليل بخلاف الحديث الآخر حيث لم يثبت
تقدمه بدليل بل بمجرد احتمال فلا يكون معتبرا كذا في الشروح قوله
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التاويل لان
الحديث مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام
يستعار للوقت قوله مفسر فيه اي الحديث الثاني لا يحتمل التاويل فيكون
مفسرا قوله فرجح عليه اي اذا كان الاول يحتمل التاويل والثاني لا يحتمله
فرجح الثاني على الاول وحمل الاول عليه قال فخر الاسلام في شرح التقويم
وحكم المفسر اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص
عند المقابلة قال شمس الائمة مثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امراة شهرا
او الى شهر يكون متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن
احتمال المتعة قائم فيه لان يراد به المتعة مجازا وقوله شهرا مفسر في المتعة
ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا

رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا وذكر غيره
نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فالاول لان الاول مسوق في مفهومه
فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل لان اللام يستعار للوقت والثاني
لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا
نظير تعارض الظاهر مع النص او تعارض الظاهر مع المفسر لما بينا ان
الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق انتهى هذا مذهب شمس الائمة
وتبعه صاحب الكشف وفي هذا المقام تفصيل في الشروح لكن
لا يساعده المقام **قوله** فهو نص فيهما اي وجوب قبول الشهادة نص
في العدالة لانه سيق الكلام للعدالة وقصد به فيكون نصا بالسوق
قوله ومفسر لانه لا يحتمل التاويل والتخصيص بقبول شهادة غير العدول
لان الاشهاد انما يكون للقبول فلا يحتمل قبول غير العدول فيكون مفسرا
قوله المقتضي لعدم القبول الخ المقتضي بالفتح مبتدأ ومحكم خبره واللام عوض
عن الاضافة اي مقتضي النص لعدم قبول الشهادة من المحدود في القذف
وان تاب وعدل محكم في رد قبول الشهادة منه والمقتضي بالفتح اما مفعول
او بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر كذا في الكشف
قوله اذ لا يحتمل النسخ للتابيد اذ متعلق بمحكم اي محكم بقوله ابدا في قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا مع قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم **قوله**
واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف الخ اي كيف لا يكون
الاعتراض في الامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى
والعبد والمفسر فما ازداد وضوحا على النص فلحقه بيان قاطع فانسد به

باب

باب التاويل ان كان مجملا او ان كان عاما فلحقه بيان قاطع فانسد به
باب التخصيص والاحتمالان موجودان فيه فكيف يكون مفسرا **قوله**
ولا نم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان
والمحدودين في القذف في النكاح لان النهي في قوله ولا تقبلوا لعدم
الوصف من شهادته وهو الاداء ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل
حتى انعقد النكاح بشهادة محدود في القذف كما انعقد بشهادة الاعمى
لان الشهادة في النكاح للتحمل لا للاداء فلا يتوقف على وصف الاداء
لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا
ونفي اصلها وليس كذلك بل نفي وصفها فينعقد بشهادتهما كذا في
البزدوي وشروحه **قوله** واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل
لا غير يعني اجيب عن الاعتراض الاول ان المستشهد به للمفسر ذوي عدل
لا قوله واشهدوا او لا قوله منكم حتى يعترض بان المفسر لا يحتمل التاويل
والتخصيص وههنا يحتملهما فكيف يكون مفسرا فاحتمالهما لا ينافي
كون ذوي عدل مفسرا **قوله** والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل يعني واجيب
عن الاعتراض الثاني بقوله والعدالة تقصد للقبول يعني ان الكلام سيق
للقبول وقصد به لا للتحمل **قوله** وهذا اي وبيان هذا الجواب الذي
ذكر بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل فقط لا غير واحتمال المجاز في الامر
والتخصيص في منكم لا ينافيه **قوله** لانه ان كان خبرا فمحكم اي لان المفسر
ان كان خبرا من الشارع فمحكم الا ترى ان المفسر اجمعون في قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه انقطع به الاحتمال بالكلية فصار مفسرا
وهو اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما لان هذا اخبار عن فعل كاين

واقع فيما مضى من الزمان والنسخ لا يجري في مثل هذا اذ هو بيان انتهاء الحكم
والا يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى لانه منزه عنهما
قوله وان كان انشاء اي وان كان المفسر انشاء مثل الامر والنهي وغيرهما
قوله فلكل نوع منه محتملات مجازية اي لكل نوع من الانشاء مثل الامر
والنهي محتملات مجازية لان الامر حقيقة في الايجاب ويحتمل الندب
والاباحة وغيرهما وكذا النهي حقيقة في التحريم ويحتمل الكراهة والتحقير و
بيان العاقبة والدعاء وغيرها كما في فصلنا في الامر والنهي قوله وكذا لكونه محكما
كالنهي في لا تقتلوا اي وكذا لكون المفسر محتملات مجازية كون المفسر محكما
كالنهي في لا تقتلوا اشهاها وتهم ابدا قوله فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل بهما
اي بالمفسر والمحكم قوله بقيد من الكلام لا بمجموعه الباء في قوله بقيد متعلق
بقوله تقتضي قوله كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة يعني ان التمثيل بالمفسر
في الكلام بقوله كافة لا بمجموع الكلام والا فاحتمال الضرب الشديد بالقتل
مجازا باق في الكلام فكيف يكون مفسرا قوله بان يكونا متواترين
او مشهورين او خبرين واحدين يعني اذا تساويا في الادنى والاعلى
مثلا بان يكون الظاهر والنص متواترين او مشهورين او خبري واحد
وكذا النص والمفسر وكذا المفسر والمحكم اذا تعارضا مع كونهما متواترين
فرجح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ان كان المعارض
مفسرا والا رجح على النص والظاهر في مسئلة المتعة واما اذا كان الظاهر
متواترا والنص مشهورا او كان الظاهر مشهورا والنص خبر واحد لا يرجح
النص على الظاهر وكذا في المفسر والمحكم وهذا معنى قوله وعلى هذا فقس
اي فقس على هذا الباقي قوله فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب

الخ فذلكة اراد الى ان حكم ظاهر الكتاب وجوب العمل بالذي ظهر منه
يقينا فلا يعمل بخبر الواحد لانه لا يوجب اليقين وان كان نصا فلا يرجح
على قطعي الثبوت والدلالة قوله واما الخفي لما فرغ من اقسام الظهور
وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان في الكل معنى الظهور شرع
في اقسام الخفاء قوله ولما كان هذه الاقسام اي اقسام الخفاء متباينة
بلا خلاف لان الخفي اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده والظاهر
ما عرف مراده بسماع صيغته فيكونا متضادين وكذا خفاء المشكل
وظهور النص وكذا خفاء المجمل وظهور المفسر وكذا خفاء المتشابه
وظهور المحكم بخلاف اقسام الظهور فانها متداخلة كما صرح به في بيان
الظاهر نظير التداخل للاقسام الاربعة قوله تعالى فسجد الملائكة
ظاهر في سجود الملائكة ونص في سجود الكل بقوله كلهم ومفسر بقوله
اجمعون لقطع الاحتمال بالكلية ومحكم لا يحتمل النسخ فيكون الاقسام
متداخلة قوله عرف كلامنا بحيث لا يتناول الآخر بخلاف اقسام الظهور
لان كلامنا عرف بحيث يتناول الآخر فقيل فما ازداد ظهورا ثم ذكر
قوله فما خفي مراده بعارض غير الصيغة اي بسبب عارض لا ان يكون
اللفظ خفيا في نفسه هذا مسلك فخر الاسلام في شرح التقويم لانه
قال آية السرقة ظاهرة في كل سارق ولكنها خفية في حق الطرار والنباش
لا مسلك شمس الائمة لانه قال بعارض في الصيغة مكان قول المص
وقول فخر الاسلام بعارض غير الصيغة وعني به ان الخفاء في الصيغة
وهو السارق وبالعارض الطرار والنباش مثلا لا ان يكون اصله
خفيا فيكون موافقا لما ذكر فخر الاسلام لان الآية صارت خفية

بسبب لعارض مثل الطرار والنباش وقيل المراد من الصيغة في كلاميهما
نظم الاية والمراد من الصيغة في كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش
فلا اختلاف اذا بين كلام شمس الائمة وبين كلاميهما ولكن الوجه الوجيه
هو الاول انتهى ولم يلتفت المص الى ما قاله فخر الاسلام في البزدوي ان ذلك
اي الخفي مثل الطرار والنباش لان شراح البزدوي قالوا فيه تسامح لانهما
ليسا بخفيين بل اية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود لم
يلتفت الى جانب اللفظ والاولى ان يقال وذلك مثل اية السرقة في حق
الطرار والنباش انتهى وقال فخر الاسلام في البزدوي اسم لكل ما اشتبه معناه
وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ان ينال الا بالطلب انتهى قيل
ما اشتبه معناه من حيث اللغة على السامع دون المتكلم وخفي مراده اي الحكم
الشرعي كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية
اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما
والاشبه انهما بيان عن معنى بمنزلة المترادف ولهذا لم يذكر المص الاول
تقليدا بالمختصر والتقديم لانه لم يذكر الاول فيهما انما قال لا بعارض غير الصيغة
تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فيجب فقده
الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة يكون
الخفاء والغموض اكثر وازيد من الظهور في الظاهر فيكون الخفاء بسبب عارض
لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان اية السرقة ظاهرة في كل سارق
لم يعرف باسم اخر ولكنه خفية في الطرار والنباش بعارض لاختصاصهما باسمين
اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسامي يدل على اختلاف المعاني فبعدا بهذه
الواسطة عن اسم السرقة فلهذا اخفيت الاية في حقهما **قوله** فان قيل ينبغي

ان يكون الخفي الخ يرد هذا السوال على قوله بعارض غير الصيغة فينبغي ان
يقال ينبغي ان يكون ظهور الظاهر بغير الصيغة ليطابق الخفي لانه انما ذكر هذا
القيد تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فيجب
فقده الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة
يكون الخفاء والغموض اكثر وازيد من الظهور في الظاهر فلا يكون مقابلا للا
قوله الخفاء بنفسها وهو الكناية **قوله** فوق الخفاء بعارض وهو الخفي والفرق
بين الخفي والكناية ان الكناية قد يكون تعريضا بالغير كالضرب ابا العيناء
والخفي ما اشتبه مراده بعارض ينال بالتامل وتوضيح هذا في قوله تعالى والسارق
والسارقة هذا ظاهر في معناه لكن فردا من افراد السراق اختص
باسم خفي مراده بهذا النص كالطرار فاذا طلب معناه زال الخفاء ويثبت
قطع اليد بقوله تعالى السارق والسارقة وتوضيح الكناية في قوله تعالى او
جاء احد منكم من الغائط تعريف للحديث بالمكان المطمئن من الارض
كذا في شروح البزدوي **قوله** لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا
للظاهر بل يكون مقابلا للنص لان ظهور النص مستفاد من غير الصيغة
مع الظهور الكائن في الصيغة او لا فيكون مقابلا للنص ويستلزم
التسوية بينه وبين الكناية واما على ايراد السوال على ما قلنا يلزم ان يكون
الظاهر نصا لان الظهور المستفاد من غير الصيغة يكون مع الظهور الكائن
في الصيغة او لا فيلزم التسوية بين الظاهر والنص وكذا الخفي والكناية ايضا
قوله كالسارق خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما يعني
مثال الخفي كالسارق في قوله تعالى السارق والسارقة وان كان
ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق سرق نصابا كاملا من حرز كامل

مطلب يجب القطع في الطرار بالاتفاق

لكنها خفي في حق الطرار والنباش لان السارق يختص باسم وانهما اختصا باسمين
اخرين سوى السارق والاختصاص باسم اخر اما النقصان في فعله او لكمال
فان كان لكمال في فعله وفضل في جنايته نحو الطرار يجب القطع بالاتفاق لان
الطرار اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة وفترة تعتريه وفعله المسارقة
في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة كذا في البزدوي
وان كان لنقصان نحو النباش اختلف العلماء وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
لا يقطع النباش البتة سواء كان القبر في البيت او في غير البيت
بعيدا كان من العمران او قريبا منه وقال ابو يوسف يقطع النباش وهو
قول الشافعي ثم اختلف اصحاب الشافعي قال بعضهم يقطع اذا سرق من قبر
في بيت محرز او في مقبرة متصلة بالعمران اما اذا كان في مفازة بعيدة
من العمران فلا يقطع وعليه الغزالي وقال بعضهم يقطع وان كان القبر
في المفازة وعليه القفال الشاشي وذكر في المبسوط شمس الائمة واختلف
مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع
سواء نبش الكفن او اخذ مالا اخر من ذلك البيت اعلم ان من اوجب
القطع على النباش تمسك بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فعموم الاية يتناول لان النباش سارق فان قيل
اختصاصه باسم اخر دليل على انه لم يدخل تحت هذا النص قلت اختصاص
النوع باسم اخر لا يدل على عدم دخول ذلك النوع تحت جنسه نحو السلم والصرف
لانهما اختصا باسمين اخرين ومع هذا دخلا تحت مطلق البيع وكالانسان
داخل تحت الحيوان مع انه مختص باسم اخر وهو الانسان وكذا الطرار فان
اختصاصه باسم اخر لا يمنع من الدخول وروى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قطع يد نباش

وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق
احيائنا وروي عمر رضي الله عنه امر بالقطع ابن مسعود حين ساله عن النباش
واما المعقول فلانه سرق مالا متقوما يبلغ قيمته نصابا من حرز يقصد حفظه
فيه فصار كلباس الحي وكسرقة الغنم من الحظيرة والغنيمة من المغنم والدراهم
من الصندوق ولا يلزم علينا سرقة مال اخر موضوع في القبر حيث لا يقطع
لانه ليس بحرز له قصدا وكذا لو كان الكفن زائدا على المسنون فصار القبر
كالحظيرة فانها حرز للغنم دون الامتعة فكذا القبر حرز للكفن دون الزائد
وتمسك ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى
السارق والسارقة وجه الاستدلال ان السرقة اخذ مال متقوم
مملوك من عين يحفظه قصدا فتعتري غفلة او حرز يقصد حفظه فيه
والنباش ناقص في جميع المعاني فلا يكون سارقا فلا يدخل تحت هذا النص
اما قصور الفعل فلان النبش وهو تفتيش التراب واخذ الكفن من الميت
وهذا من ارذل الافعال واردا الخصال واجب بشهادة العرف
والموقف بخلاف فعل السرقة فانه يدل على خطر المأخوذ وعلى انه ذو قدر
وقيمة فان السرقة قطعة من حرير قال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة
رضي الله عنها اني ارى صورتك على سرقة من حرير اي قطعة من حرير ولهذا
اطلق الفقهاء على ان القطع لا يجب في شيء من التافه والحقير وما يوجد مباحا
واتفقوا على اشتراط النصاب لظهور خطر الفعل فظهر ان فعل النبش
لا يساوي السرقة واما قصور المال من حيث القيمة فلانه لا يتقوم مثل تقوم
قبل التكفين واما من حيث المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار
لوقت الحاجة والكفن يوضع مع الميت للبلى التوي ولهذا يوضع في التراب

لانه اقرب الى البلى وقد اشار الصديق رضي الله عنه الى هذا بقوله اغسلوا
ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للصديد والحي احوج الى الجديد واما نقصان
الملك فلان الكفن ليس بمملوك للوارث لبقاء ملك الميت فيما
يحتاج اليه نحو قضاء الديون والكفن مقدم على الدين فيكون مقدما
على الارث بالطريق الاولى وليس بمملوك للميت حقيقة لان الموت
ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والموت يثبت العجز واما نقصان
الحفظ فلان النباش سارق عن عين من يهجم عليه اي يدخل بغتة
ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد للحفظ اما نقصان الحرز فلانه لايخ
اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت والقبر ليس بحرز بنفسه
لانه لو دفن فيه غير هذا الثوب من جنس الكفن ثم سرق لا يجب عليه
القطع وما كان حرز الشيء كان حرز الجنسه لا محالة لان معنى الصيانة
لا يختلف في جنس واحد ولا يصير حرزا بالميت لانه جماد لا يحرز نفسه
وكيف يحرز غيره وانما القبر يحفر صيانة للميت عن السباع وسترا
عن اعين الناس لئلا يكون ماكولا للسباع ولو كان حرزا انما يكون
للميت لا للكفن واما الجواب عما روي انه قطع نباشا فمعارض
بما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع على المختفي وهو النباش
بلغة اهل المدينة كذا فسره ابو عبيد فاذا تعارض الفعل والقول فرجح القول
على الفعل فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر يحمل على السياسة لان الامام
يفعل ذلك كما قطع ابو بكر ايدي نسوة ضربن الدفوف اظهارا للشماتة بموت
النبي صلى الله عليه وسلم واما ما روت عائشة رضي الله عنها فمحمول على التشبيه
على استحقاق الاثم اذ لا عموم لكاف التشبيه فالتفصيل في البزدوي وشرحه

قوله

قوله وحكمه اعتقاد حقية المراد من اللفظ الخفي اي حكم الخفي اعتقاد حقيقة
المراد من الخفي عند الله بعد انكشافه ببسط الفروع بالاجتهاد كما اعتقاد
حقية المراد عند الله بالمتشابه قبل يوم القيامة قوله ثم النظر في ان خفاءه
اي ثم الفكر في اختفائه وانما فسرنا بالفكر لان النظر اذا تعدى بفي يكون بمعنى
الفكر نحو نظرت في الامر اي تفكرت فيه واذا تعدى بالى يكون بمعنى الرؤية
نحو نظرت الى من حسن الله وجهه واذا تعدى باللام يكون بمعنى الشفقة
والعطف نحو نظر الامير لفلان واذا تعدى بنفسه يكون بمعنى الانتظار
نحو انظرونا نقتبس من نوركم كما سبق قوله لمزية لما خفي فيه المزية الطرار
على معنى السارق الذي هو ظاهر فيه فيقطع بالاتفاق لانه اذا اوجب
الناقص القطع وهو السارق فايجاب القطع في الزائد بطريق الاولى
قوله او نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله فلا
يقطع عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافا لابي يوسف والشافعي
رحمهما الله تعالى قوله واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك المراد
الا بالتامل والنظر وفي البزدوي لا ينال بالطلب بل بالتاويل ليتميز عن اشكاله
وهذا فوق الخفي انما قال المص بالتامل لان التاويل لا يكون الا بالتامل
ويؤيده ما قاله صاحب المنار في كشف الاسرار فلا ينال الخفي بمجرد الطلب
بل بالتامل بعد الطلب انتهى قوله سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله واشباهه
هذا اشارة الى ماخذه قال شمس الائمة المشكل ماخوذ من قولهم اشكل
على كذا اي دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله
في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال
وقال فخر الاسلام المشكل هو الداخل في اشكاله وامثاله مثل احرم فلان

اذا دخل في الحرم واشتى اذا دخل في الشتاء انتهى وقال بعضهم احرم اذا دخل
مكان الاحرام وفي الجوهري احرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تهتك واحرم
الرجل اي دخل في الشهر الحرام واحرم بالحج والعمرة لانه يحرم عليه
ما كان حلالا قبل كالصيد والنساء انتهى ملخصا اقول حاصله ان قولهم
احرم يستعمل في الدخول في الزمان والمكان وقال القاضي الامام ابو زيد
صاحب التقويم هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى
لدقة المعنى في نفسه لا لعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان لعارض
حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما
قوله وهو قسمان لان ذلك الخفاء الاولى ان يقول لان ذلك الاشكال
لان الاشكال فوق الخفاء والتقسيم للاشكال لا للخفاء وانما انقسم
الى قسمين لان الاشكال انما يقع لغموض في المعنى او لاستعارة بديعة
لا غير قوله اما لغموض في المعنى المراد ودقته فيه عطف مرادف وتغيير
اي لغموض اللفظ في المعنى المراد الشرعي لا لعارض فيحتاج الى الطلب
والتأمل باعتبار دقة في معنى اللفظ قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا هذا
نظير المشكل لغموض اللفظ في المعنى فانه مشكل في حق الفم والانف لانه
امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر
مرادا وللفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك
لانه باطن من وجه فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب
الحقناهما بالظاهر في الطهارة الكبرى احتياطا حتى وجب غسله في الجنابة
قوله وفي الباطن في الصغرى اي فالحق الفم والانف بالباطن في الصغرى
وهي الوضوء فلا يجب غسلهما في الحدث الاصغر قوله وهذا اولى من العكس

اي الحاق الفم والانف بالظاهر في الجنابة والحاقهما بالباطن في الوضوء اولى
من الحاقهما في الوضوء بالظاهر وفي الجنابة بالباطن لان قوله فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة اي مبالغة التطهير لانه امر بالاطهار وهو
تطهير جميع البدن ولو من وجه الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج
عن حكم البدن او النص كداخل العين لانه خرج بقوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج لان ايصال الماء الى العين سبب للعمى وليس في ايصاله الى
داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا معنى التأمل
بعد الطلب لا قوله فاغسلوا الا يدل قوله فاغسلوا على المبالغة فحمل
مبالغة التطهير بغسل الفم والانف على الجنابة اولى من حمل فاغسلوا
على مبالغة الغسل وهو التطهير في الوضوء قوله فان قيل معنى التطهير الخ
اقول هذا السؤال لصاحب الكشف في رد تنظير بعض الاصوليين
في المشكل بقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا حيث قال هذا معنى خفي لطيف
الا ان ما ذكره لا يصلح نظير المشكل لان المشكل ما كان في نفسه
اشتباه وليس ما ذكره كذلك لان معنى التطهير لغة وشرعا معلوم ولكنه
اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى
الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل وذكر شمس الائمة
الكردري ان من نظائر المشكل قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد
ان يوجد ليلة القدر في اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه
بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر
ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر
وثلث وثمانين سنة لانها يوجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا

اقول ومثله قوله عليه السلام من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له
واعطي من الاجر كانما قرأ القرآن اثنين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ
سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء
على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكانما قرأ القرآن عشر مرات
او اثنين وعشرين مرة بدونها لا معها ومن نظايره قوله تعالى فأتوا حرثكم
انى شئتم اشتبه معناه على السامع ان انى بمعنى كيف او بمعنى اين فيعرف
بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث فان الدبر موضع الفرث
والقبل موضع الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض
وفي الاذى اللازم اولى انتهى اقول حاصل كلامه تنظير شمس الائمة وتنظيره
في المشكل ظاهر لا خفاء فيه واما تنظير بعض الاصوليين بقوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا اخفى لا ظهور فيه قوله فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن
اي فان التطهير في الغسل عن الجنابة عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن
لان النجاسة تسري الى جميع البدن فيها فوجب التطهير بامر فاطهروا
لكن فيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان ظاهر البدن هو البشرة
والشعر وهو اللحية في الرجال والظفاير في النساء مع داخل الفم
والانف ام لا لانهما ليسا من ظاهر البدن من وجه ومنه من وجه
والباطن من كل وجه خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا منه
فصارت الاية في تطهير الفم والانف غامضا بالشبهين لا يعلم
قبل الطلب والتأمل فاشكل امرهما فبعد الطلب الحقناهما بظاهر البدن
احتياطا ولو كانا من وجه لان صيغة المبالغة تدل على هذا في غير المتعذر
فيكون الخفاء في نفسها لا بعارض فيكون مشكلا لا خفيا اقول اراد صاحب الكشف

ان

ان التطهر طالب غسل ظاهر البدن وداخل الفم والانف ليس بظاهر من
فيلزم الخفاء على ظاهر البدن من عارض غير الصيغة فيكون خفيا حاصله
اعتبر المص ظاهر الفم والانف وصاحب الكشف داخلهما فيكون الاية
خفية من وجه ومشكلا من وجه ولكل وجهة لكن الاولى ما قاله صاحب الكشف
لان التنظير للمشكل بغير هذه الاية ممكن كما ذكره شمس الائمة الكردري وليس فيه
ايراد وفيه يرد ما ورد وان امكن الجواب بالتكلف ويؤيد ما قلنا
قوله والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال فتأمل قوله المبالغة المستفادة
من الاطهار وفيه تسامح فالاولى ان يقال المبالغة المستفادة من الامر
بالاطهار قوله فانها يحتمل ان يكون من جهة الكيفية اي فان المبالغة
يحتمل ان يكون من جهة الكيفية قوله كما ذهب اليه مالك الخ اي يعول
كما ذهب اليه الشافعي لانهما سنتان في الغسل عنده لقوله عليه السلام
عشر من الفطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا
كانا سنتين في الوضوء كذا في الهداية اقول هذا ان الحديث معمول
في الوضوء فيكون معمولا به في الغسل ايضا لاستوائهما في الدخول تحت الاطلاق
فيلزم ان يحمل المبالغة على جهة الكيفية قوله فبعد ما نظر في المحامل اي بعد التفكر
في محامل المبالغة قوله ظهر ان المراد هو الكمية اي ظهر ان المراد في المبالغة
مختص بجهة الكمية قوله فاذا وضح الاشكال بعد التأمل بان يكون المراد الكمية
انتفع الاشكال وهو جهة الكيفية قوله او ذلك الخفاء بالنصب عطف
على قوله ذلك الخفاء اي ولان ذلك الخفاء لاستعارة بديعة وهي قسم ثالث
من المشكل قوله نحو قوارير من فضة يعني نظير الاستعارة البديعة نحو قوارير
من فضة قوله اي تكونت منها اي تكونت القوارير من الفضة مع ان القوارير

لايكون من الفضة وما كان من الفضة لايكون قوارير لان القوارير جمع
قارورة وهي من الزجاج لا من الفضة ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاسة
جوهرة وبياض كونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشف وللقوارير
صفة كمال ايضا وهي الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة
الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كمال وان معناه انها
مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها
وهذا معنى تقدير المصنف اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها
حاصله ان هذه استعارة بديعة عجيبة وغريبة وهو ان يأخذ صفتين
محمودتين من جوهرين وجمعهما في شيء واحد مثل قوله تعالى فصب عليهم
ربك سوط عذاب فللصب دوام وشمول فلا يكون له شدة وللسوط
عكسه اي شدة وايلام فاستعير الصب للدوام والشمول والسوط
للشدة والايلام اي انزل عليهم عذابا شديدا مولما دايما شاملا كالمطر
الذي لا ينقطع وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله
وذكر السوط اشارة الى ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس
الى ما اعد لهم في الاخرة كالسوط اذا قيس الى ساير ما يعذب به وقوله
واذاقها الله لباس الجوع والخوف فاللباس لا يذاق لكنه يشمل الظاهر
ولا اثر له في الباطن والاذاقة اثرها في الباطن ولا شمول لها فاستعيرت
الاذاقة لما يصل من اثر الضرب الى الباطن واللباس للشمول فكانه قيل
فاذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف اي اثرها واصل الى بواطنهم وبيان
النظاير الثلاثة منقول من العلامة شمس الائمة الكردري قوله استعارة
الاسد للشجاع اي كاستعارة الاسد على نزع الخافض قوله ثم جعلت من الفضة

اي استعيرت القوارير اولا لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلت
القوارير من الفضة لان المراد من كل واحد صفة كمال وان معناه انها
مخلوقة من الفضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها
قوله ثم الطلب اي النظر في محامله لغرابته مثل رجل اغترب عن وطنه
فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه فصار خفيا بمعنى زايد
على الخفي كذا في البزدوي قوله ثم التأمل اي التكلف في الفكر اي يتأمل في امثاله
واشكاله ليوقف عليه المشكل يقابل النص قوله واما المجمل فما خفي
مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى قال فخر الاسلام وهو ما ازدحمت
فيه المعاني واشتبه فيه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى
الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك قيل قوله اي ما ازدحمت فيه المعاني
زايد في التعريف اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا
بالاستفسار كما قال شمس الائمة وهو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل
وقال القاضي الامام ابو زيد في التقويم هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه
احتمل البيان وقال الاخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به قال
صاحب الكشف لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لا غير في طرح التكليف
وبيان اسباب الاشتباه انتهى ولهذا اختصر المصنف تحديد المجمل لان
خير الكلام قل ودل خصوصا في التعريفات قوله كمن اغترب عن وطنه
بحيث انقطع اثره يعني ان المجمل كرجل اختار الغربة عن وطنه بوجه انقطع
به اثره اي علامته التي يعرف بها اهله فيه لا يعرف ولا يوقف عليه
الا باستفسار كذا في البزدوي وفي نسخة اوفي ذكر رجل غاب عن بلده ثم
دخل في بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى بلده ثم

حتى لو شهد لايحل للقاضي ان يقضي بشهادته و لا للمزكي ان يعدله الا بالرجوع
الى اهل بلدته ليعرف حاله فان طريق دركه متوهم اي مرجو من جهة المجمل
والمجمل يقابل المفسر لانه ماخوذ من الجملة كما ان في الجملة لا يدرك كل واحد
على التفصيل كذا في المجمل فيكون مقابلا للتفصيل الخ كذا في البزدوي وشرحه
قوله يرجي احترازعن المتشابه فان بيانه لا يرجي يعني اذا صار المراد
في المجمل مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية
فيه سمي متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق دركه
المشكل قائم اي ثابت بدون بيان يتحقق به بل يعرف بالتامل
في مواضع اللغة واما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضي
اعتقاد حقية المراد به عند الله قبل يوم القيمة فان المتشابهات تنكشف
يوم القيمة قوله لانه اما ان لا يفهم الخ اللام علة وجه الحصر في الثلثة
يعني ينحصر المجمل في انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه كالهلوع قبل التفسير
لغرابته قوله او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد الى نوع معناه معلوم لغة
ولكنه ليس بمراد قوله كالربوا والصلوة والزكوة اي كاية الربوا مجملة
لاشتباه المراد لانها في اللغة الفضل المطلق ولكن الله تعالى ما اراده
فلحقها البيان بالحديث الوارد في الاشياء الستة وهو غير شاف
فيصير المجمل ما ولا ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي من الدنيا ولم يبين
لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتامل
لان المجمل بمثل هذا البيان يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف
الصلوة والزكوة فانهما مجملان لانهما في اصل الوضع للدعاء والنماء فلحقهما
البيان شافيا فيصير المجمل مفسرا كذا في الكشف قوله او ذلك المعنى اللغوي

طريق دركه المجمل متوهم والمشكل قائم
واما المتشابه فلا طريق لدركه
الا التسليم

متعدد

متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر الخ
نوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه
لانسداد باب الترجيح فيه لان المعاني تواردت وتزاحمت على اللفظ
الواحد من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع
فيكون معنى الاجمال الابهام تواردا المعاني باعتبار الوضع فقط في هذا
القسم وفي القسم الاول باعتبار غرابة اللفظ وفي الثالث باعتبار ابهام
المتكلم الكلام كذا في الكشف قوله او النقلة عن الوضع الاول الخ فيه
بحث فتامل في دليله قوله هو اي بيان المجمل تفسير ان شئ يعني ان
بيان المجمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المجمل كبيان كبيان الصلوة
والزكوة بفعل النبي وقوله تعالى عليه السلام قوله وتاويل ان افاد
الظن عطف على قوله تفسير يعني بيان اللاحق بالمجمل قد يكون غير شاف
ويصير المجمل ماولا لان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس
على الناصية فلا يكون المجمل كما كان قبل البيان لان مقدار الناصية
معلوم من وجه فينبغي ان يكون مجملا ماولا قوله الا اي وان لم يفد
البيان الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب الخ اقول في قوله اولا نظر
لانه ان لم يفد البيان اللاحق الى المجمل الظن بالمراد بل يحتاج الى الطلب
والتامل بعد البيان كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة
لان عمر رضي الله عنه قال خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا
فيحتاج فيه من الكشف او لا بعد البيان قوله فيكون مشكلا الخ
لان مثل هذا البيان يخرج عن حيز الاجمال الى الاشكال لان ما يحتاج
اليه في المشكل وهو الطلب التامل وهذا بعد البيان كذلك قوله

ثم اذا استخرج يكون مأولا لانه بعد استخراجه عن اشكاله بالتأمل يكون
مأولا قوله كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه يعني بيان
ما قال المصنف ان المجمل يصير مشكلا بعد البيان وهو الربوا لانه مع اجماله
اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم
بين الحكم في الاشياء من غير قصر عليها بالاجماع فالحكم فيما وراء الستة
غير معلوم كما كان قبل البيان فبقي ان يكون مجملا فيما سواها الا انه
احتمل ان يوقف على ما وراها بالتأمل في البيان فيكون مشكلا فيه
لا مجملا كذا في الكشف قوله ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر
والجنس صار مأولا لانه بعد الوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه
ايضا فصار تقدير الكلام لا بد من الرجوع في الربوا الى كل انواعه ثم الطلب
والتأمل في البعض وحين الطلب والتأمل فيما وراء الستة يكون المجمل
مشكلا لان ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب والتأمل وبعد الوقوف
على العلة المؤثرة صار مأولا فيه ايضا لان المراد هو الطلب والتأمل
في اللفظ لازالة الخفاء كما في المشكل وبعد الاطلاع على المعنى المؤثر
يصير مأولا كذا في الكشف قوله فما انقطع رجاء معرفة مراده اي انقطع
رجاء الامة عن معرفة مراد الله اياه قبل يوم القيمة قوله طه ويس والم
والر وق ون وغيرها قوله لانها اسماء حروف يجب ان يقطع
عن الاخر اي حروف يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي
بان يؤتى كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب
ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كانت اسماء
حقيقة لكنها يسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا قوله قد يطلق على الكلمة

لانها

لانها من اقسامها والكلمة تطلق على الكلام يقال كلمة حويدرة لقصيدته
كذا في الكشاف والحرف يطلق على الكلام ايضا قال السيوطي
في الاتقان اخرج الحاكم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
كان الكتاب الاول نزل من باب واحد على حرف واحد ونزل
القران من سبعة ابواب على سبعة احرف زاجر وامر وحلال
وحرام ومحكم ومتشابه وامثال واخرج ابن جرير عن ابن عباس مرفوعا
انزل القران على اربعة احرف حلال وحرام لا يعذر احد بجهالته
وتفسير تفسره العرب والعلماء ومتشابه لا يعلمه الا الله ومن ادعى
بعلمه سوى الله فهو كاذب انتهى وانت خبير ان هذا يدل لعدم الاعلام
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا جاز ان يرفع مع قوله الا وما يعلم
تأويله الا الله لجاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين قوله وقيل انها ليست من المتشابه اي ان المقطعات
في اوايل السور ليست من المتشابه بل يكون من جنس التكلم بالرمز
فيحتمل التأويل والدليل على انها ليست من المتشابهات تأويل
بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد
وانكار من الباقين عليهم قال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم ان كل
القران الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روى
عنه انه علم ذلك وروى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون
تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وهو مذهب اكثر المتأخرين وان
الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو للعطف
لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حظ

مطلب تأويل المتشابه

في العلم بالمتشابه الا ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل
على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا كذا في الكشاف وقال القتيبي ما هذا
حاصله اختلف العلماء في المتشابه بمعنى الاختلاف على قوله والراسخون
في العلم هل هو معطوف ويقولون حال او مبتداء خبره يقولون والواو
للاستيناف وعلى الاول طائفة يسيرة منهم مجاهد وهو رواية عن ابن عباس
فاخرج ابن المنذر من طريق مجاهد عن ابن عباس في قوله وما يعلم
تأويله الا الله والراسخون في العلم قال انا ممن يعلم تأويله واخرج عبد بن حميد
عن مجاهد في قوله والراسخون في العلم قال يعلمون تأويله ويقولون
امنا به واخرج ابن حاتم عن الضحاك قال الراسخون في العلم يعلمون تأويله
لو لم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه وحلاله من حرامه ولا
محكمه من متشابهه واختار هذا القول النووي وقال في شرح المسلم انه
الاصح لانه يبعد ان يخاطب عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته
وقال ابن الحاجب انه الظاهر كذا في الاتقان قوله والاكثرون على الاول
اي عامة السلف من الصحابة والتابعين الى ان المقطعات من
المتشابهات لا حظ لاحد في ذلك قوله والثاني متشابه بالمفهوم
اي النوع الثاني من المتشابه متشابه بالمفهوم قوله كالاستواء المفهوم
في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وان اول باستيلاء الحكم كما هو
رأي طائفة تقول الاستواء الاستيلاء نحو قد استوى عمر وعلي رضي الله
تعالى عنهما على العراق من غير سيف ودم مهراق كذا في المواقف
قوله واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وان اول
بقدرة الله من المتأولين لكن لم ينقل عن احد من السلف تأويل اليد

والاستواء والوجه كانوا يتوقفون عن ذلك حتى قال مالك بن انس
حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول
والكيف منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال
عنه بدعة كذا في الكشف وفي المواقف كما روي عن احمد الاستواء
معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة انتهى واخرج الدارمي في مسنده
عن سليمان بن يسار ان رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فقال
عن متشابه القران فارسل اليه عمر رضي الله عنه وقد اعد له عراجين
النخل فقال من انت قال انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجونا من عراجين
فضربه حتى دمي رأسه كذا في الاتقان اقول هذا يدل على شدة عمر رضي الله عنه
في الحق وصلابته قوله هذه طريقة السلف قال السيوطي في الاتقان
واما الاكثرون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم خصوصا اهل السنة
ذهبوا الى الوقف على قوله الا الله وهو اصح الروايات عن ابن عباس
قال ابن السمعاني لم يذهب الى العطف الا شرذمة قليلة واختاره القتيبي
قال وقد كان يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة فلا غرو
فان لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة قلت ويدل لصحة مذهب الاكثرين
ما اخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس انه
كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا به فهذا
يدل على ان الواو للاستيناف وهذه الرواية وان لم تثبت
في القراءة فاقل درجاتها ان يكون خبرا باسناد صحيح الى ترجمان القران
فيقدم كلامه في ذلك على من دونه وفي قراءة ابي بن كعب ايضا ويقول
الراسخون انتهى وفي الكشف والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

ان تأويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس ويقول
الراسخون في العلم ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم
على اتباعه لابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين
بقولهم كل من عند ربنا وبقوله ربنا لا تزغ قلوبنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم
زيغ فاتبعوا المتشابه تأويلين او غيرها وليس قول هذا اعلم ان الوقف
على قوله الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلى
رسول الله هذه الاية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه
فاولئك الذين سماهم الله اي ذكرهم الله سبحانه في كلامه القديم فاحذروهم
امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروي عنها ايضا
ان النبي لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل فمن قال انا افسر
الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قيل لا اختلاف
في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد
يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك
الى القديم سبحانه وتعالى فقيل كل متشابه يمكن رده الى المحكم فان الراسخ يعلم
تأويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فهذا المتشابه يمكن رده الى قوله تعالى
لا يضل ربي ولا ينسى الذي هو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه
جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه
لا يمكن رده الى المحكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى يسئلونك عن الساعة
ايان مرساها قل انما علمها عند ربي انتهى وكذا سائر المغيبات قال
السيوطي في الاتقان اخرج الطبراني في الكبير عن ابي مالك الاشعري
انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا اخاف الا ثلث وان يفتح لهم

الكتاب فياخذه المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله الا الله الحديث انتهى
اقول في الاتقان وفي سائر البرهان ان الاحاديث والاثار تدل
على ان المتشابه مما لا يعلمه الا الله كثير لكن لا يساعده المقام قوله
ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند قال صاحب الكشف
وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده
وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي
وهو مختار فخر الاسلام واشار اليه بقوله وعندنا الوقف على قوله الا الله
واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام انتهى
قوله هذا على تقدير صحته اي على تقدير صحة هذا الجواب قوله لا يتناول
بعض انواع المتشابه اي لا يتناول كالمقطعات في اوائل السور فانه
ليس فيها معرفة الحكم فضلا عن معرفة المعنى قوله فليتأمل اشارة
الى الجواب بالنسبة الى القسم الثاني ويؤيده ما قلنا تصريح المجيب بقوله
بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين
فتأمل قوله بناء على لزوم الوقف على امتناع التأويل قوله على الا الله
اي الوقف على قوله الا الله قوله الدال صفة الوقف قوله على والراسخون
اي على متعلق بالوقف ايضا قوله الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويله صفة
قراءة الوقف والضميران راجعان الى الراسخون يعني ان الوقف
على الراسخون يقتضي العطف والاشتراك في علم المتشابه قوله بوجوه
متعلق برجحت قوله برفع الراسخون يعني الترجيح الاول برفع الراسخون
في قراءة ابن مسعود ولو كان وقفا على الراسخون لكان معطوفا على الله
المجرور بعنده فيكون والراسخين قوله الثاني انها يوجب تخصيص المعطوف

بالحال يعني لو كان وقفا على الراسخون لكان معطوفا فيشتركا في علم
التأويل كاشتراك التثنية لان العطف بالواو في المختلفين كالتثنية
في المتفقين كذا قال ابن العيش في شرح المفصل والزركشي في برهانه
وكان يقولون حالا من المعطوف فحسب فهذا غير جائز وجعله
كلاما مبتدا بحذف المبتدا اي هم يقولون تكلف بعيد مع انه خلاف
الاصل **قوله** ان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل بقوله تعالى
ان الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله الاية يعني ان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل
كما ذم اتباعه لابتغاء الفتنة **قوله** فيتبعون المتشابه اي يتبعون المتشابه
متأولين او غير متأولين من غير فصل بين متابع ومتابع روي عن
عايشة رضي الله عنها انها قالت تلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك
الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع
يتناول الجميع كذا في الكشف **قوله** الرابع انه اليق بالنظم اي ان الوقف
على قوله الا الله اليق بالنظم اقول هذا الوجه قريب الى ما قال الشيخ اولا ان
يقول الرابع ان الوقف على قوله الا الله اولى لان اهل الايمان
على طبقتين في العلم منهم من يؤمر بالامعان في الطلب لكونه مبتلى
بنوع من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بنوع من العلم
فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء في حقه او تتميما للابتداء في حق الكل وهذا
هو المعنى في الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا
جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد في الطلب لعدم تفاوت الناس

في نيل معنى الظاهر الجلي ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة
فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد
واتعاب النفس واعمال الفكر حتى يتبين المجد من المقصر والمجتهد من المفرط
فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين
في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولو كان كله ظاهرا
لاستوت الاقدام ولم يتميز خاص الخاص من الخواص والخاص من العام فيذهب
التفاوت بين الناس انزل الله المجمل والمشكل والخفي ولابتزال الناس
عن التفاوت لانهم اذا استووا هلكوا قال الله تعالى ورفع بعضهم
فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتيكم وهذا الوجه اعظم من وجوه الترجيح
في الوقف على الا الله كذا في البزدوي وشروحه **قوله** والحذف خلاف
الاصل فيما امكن المعنى بدونه لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
احتياج الى حذف المبتدا **قوله** لا تدل على وجوب الوقف على الله اي
لا تدل قطعا **قوله** من قبيل الميل المعنى الظاهر ان يقول الى المعنى
قوله من المال الا مستحقا او محلف بغير عطف او محلف على محل مستحقا
ميلا الى المعنى كذا والراسخون بالرفع معطوف على عند الله بالجر ميلا
الى المعنى لان معنى ان تأويله الا عند الله تأويله الا الله والراسخون
في العلم فيه بحث من وجهين الاول ان المعنى ركيك بهذا التأويل لانه
عند اذا التحم لم يصح المعنى لان تأويله عنده لا ذاته والثاني ليس عطف
او محلف على الا مستحقا ميلا الى المعنى بل بعدم الا في المعطوف
قال ابو حيان في الارتشاف اذا انتقض ما بعد الا على الاستثناء
فالخلاف في الناصب فقيل النصب بالا نفسها ونسبا الى سيبويه

وقیل بان مقدرة بعد الاو نسب الی الکسائی وقیل بان مستثنی مغیرة بعد الا
وهو مذهب المبرد والزجاج وقیل بمخالفة الاول ونسب الی الکسائی
ایضا وقیل بان مخففة من ان مرکبا منها ومن لا فمن نصب غلب حکم ان
وخبرها محذوف ومن رفع غلب حکم لا انتهی وبهذا التحقیق علم ان رفع
المعطوف بما قبلها من غیر واسطة الا وهو مذهب ابن عروف
مستدلا بکلام سیبویه انتهی قوله علی ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل
القطعیة اقول الاولی ان یقول لا تعارض القراءة المتواترة او المشهورة
لانه لا قطع فی القراءة علی لا الله الا ان یراد بالدلائل القطعیة
الاحادیث المشهورة وطریقة السلف وهو مذهب عامة اهل السنة
قوله لکن معناه انه لا یعلم احد سوی الله بنفسه الخ فیه بحث لانه یلزم
ان لا فرق بین المتشابه وبین المشکل والمجمل والخفی فتأمل قوله
لا خیر فیما ذکر اجمالا وتفصیلا ای لا نفع للمجیب فیما اجابه اجمالا وتفصیلا
قوله اما الاول ای اما عدم نفع الاول وهو الاجمال قوله انما هو علی رأی
المتأخرین لا اختیاره بدلیل تصریحه بقوله واما المتشابه فلا طریق لدرکه
الا التسلیم فیقتضی اعتقاد حقیة المراد به قبل الاصابة ای قبل یوم القیمة
وهذا معنی قوله واخر متشابهات وعندنا لاحظ للراسخین الخ فان قیل
یلزم التناقض بین قول الرسول علیه السلام فانه یعلم المتشابه وبین قوله
لاحظ للراسخین فی العلم من المتشابه قلت لا لانه قال عندکم وهذا
یدل علی انه لیس بمرضی عنده قوله واما الثانی ای عدم نفع الثانی وهو التفصیل
للمجیب قوله فلان حمل الرفع مع وجود فی المعطوف علیه قوله علی المیل
مع المعنی الظاهر الی المعنی ایضا قوله میل عن سواء السبیل ای خروج عن طریق الحق

وسلوک الی طریق الباطل مع انه خلاف الظاهر قوله ولا ضرورة تدعو الیه
هذا جواب سوال مقدر تقدیره حمل القرآن علی خلاف الظاهر کثیر فیما لا یجوز
حمله علی الظاهر وهذا کذلک فاجاب بقوله ولا ضرورة تقتضی حمله علی
خلاف الظاهر قوله ودعوی قطعیة تلک الادلة غیر مسلمة عند الخصم الخ
هذا اشارة الی جواب قوله علی ان قراءة الاحاد قوله لانها تشبه فی زعمه
ای لان الادلة تشبه فی زعم المجیب القطعیة لا ادلائل قطعیة فی نفس الامر
فلا ینفع المجیب زعمه قوله وحمل معناه اشارة الی جواب قوله ولو سلم
ذلک الخ لانه تقیید المطلق بلا قرینة قوله بخلاف الغیب اشارة الی
ان قیاسه قیاس مع الفارق لان اطلاع الانبیاء والاولیاء بالغیب
تقیید بقرینة الاستثناء فی قوله الا من ارتضی ولا قرینة فی المقیس فیه
قوله والوقف وان لم ینافی العطف فلزومه ینافیه اشارة الی
جواب قوله علی ان الوقف لا ینافی العطف اذ القراء اطبقوا الخ
لان الوقف وان لم ینافی العطف فلزوم الوقف ینافیه والکلام
فی لزوم الوقف لا فی الوقف قوله ان ذلک التخصیص ای تخصیص
المعطوف بالحال جائز حیث لا التباس فیه نحو قوله تعالی ووهبنا له
اسحق ویعقوب نافلة لکن لان نافلة حال من یعقوب لان یعقوب النافلة
ولد الولد فیکون هذا تخصیص المعطوف بالحال لانه ولد اسحق قال علیه السلام
الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحق بن
ابرهیم قوله انه تعالی ذم من اتبع المتشابه الی قوله عن الرابع مذکور
فی الکشف قوله من غیر فصل بین متابع ومتابع ای من غیر فصل بین
متابع بالفتح وهو المأول وبین المتابع بالکسر وهو غیر المأول بل تابع تأویله

قوله فيتناول الجميع اي المأولين وغير المأولين على رواية عائشة
رضي الله عنها واما على جواب المص فيتناول الجميع اي من اتبع المتشابه مطلقا
سواء يميل طبعه الى الهوى ام لا وسواء مأولين او غير مأولين فان
اردت الاطلاع على تفسيرنا فارجع الى كشف البزدوي قوله لكان
ابلغ بالنظم ان يقال واما الراسخون الخ فيه شيء لا يخفى على المتأمل قوله
ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج اقول في هذا المحل غير صالحة
له فتأمل قوله وان جوز المتأخرون وهو مذهب الواقفون يعني ذهب
اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله
والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف
وهو مذهب عامة المعتزلة كذا في الكشف قوله قالوا اولا اي قال عامة
المعتزلة ويؤيد هذا قول ابن عباس وقالوا ثانيا ما من اية الا وقد تكلم العلماء في
تأويلها الخ قوله الخطاب بما لا يفهم لا يليق الخ هذا منقول قالوا قال القتيبي
من اهل السنة لم ينزل الله شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده فلو كان
المتشابه لا يعلم غيره للزم للطاعنين فيه مقال ولزم منه خطاب بما لا يفهم
ولم يبق فيه فائدة وقد سبق ان السمعاني قال ان القتيبي يعتقد
مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة قوله اذا كانت الحكمة شيئا
الخ فلا اي اذا الحكمة بانزال المتشابه تحقيقا للابتلاء فيليق للحكيم ان
يطالب بالوقف لكونهم اقرب من العلم وهذا اعظم الابتلاء واعمه
نفعا في الدنيا والاخرة كذا في البزدوي قوله لا يلزم انتفاؤه مطلقا اي
لا يلزم انتفاء فضل الراسخين مطلقا لان الراسخين في العلم يتوصل
بالجلي الى الخفي والمجمل والمشكل باتعاب النفس واعمال الفكر فيكون ثوابهم

بقدر

بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضل الراسخين في العلم
لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم اقول ان في عدم الخطابين
وغيرهم في المتشابه فرق ظاهر ايضا لان الراسخين مطالبون بالوقف
لكونهم مكرمين بقرب من العلم واما الجهال مطالبون في المتشابه الخفي
والمشكل والمجمل بالوقف جميعا لكونهم مبتلى بقرب من الجهل بل مبتلى
بالجهل مطلقا فتأمل قوله ما من اية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها يعني قال
عامة المعتزلة لم يزل المفسرون الى هذا الزمان من ان يفسروا ويؤولوا
كل اية ولم نرهم وقفوا على شيء من القرآن وقالوا هذا متشابه لا يعلمه الا الله
بل فسروا الكل قال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين
والحنان والرقيم والاواه ثم روي عنه انه علم ذلك وروي عنه انه كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد اشتهر
عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوايل السور ويدل على ما ذكرنا ما قال
مجاهد وابن جريج والراسخون في العلم ويقولون امنا به قوله ورد بان
ذلك كان في القرن الاول واشتهار وهذا الجواب بان التكلم في المتشابه
كان في القرن الاول اي في الصدر الاول مثل ابن عباس من غير انكار
من الباقين وهذا يدل على اجماع السلف وفي القرن اخرجه ابن المنذر
وعبد بن حميد وابن ابي حاتم وغيرهم قوله وقد يقال ان التوقف انما هو
عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا اي باطنا لا ظاهرا وفي الاتقان حدثنا
سفيان عن يونس بن عبيد عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لكل اية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع الظاهر لفظها والباطن
تأويلها وحكى ابن النقيب ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر

وبطنها ما تضمنها من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقايق
انتهى وفي الظاهر والباطن احتمالات اخر مذكور فيه فليراجع ثمه
قوله فبهذا يمكن ان يرفع النزاع اي فباعتبار تاويله ظاهرا يمكن ان
يرفع النزاع من بين المتقدمين والمتاخرين حتى يكون النزاع
بينهما لفظيا قوله بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه
قلت يؤيد هذا ما اخرجه ابن حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال ان القران ذو شجون وفنون وظهور وبطون
لا ينقضي عجايبه ولا تبلغ غايته فمن ادغل فيه برفق نجا ومن ادغل فيه
بعنف هوى اخبار وامثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم
ومتشابه وظهر وبطن وقال ابن سبع في شفاء الصدور ورد عن
ابي الدرداء انه قال لا تفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل القران وجوها
وقال بعض العلماء لكل اية ستون الف فهم كذا في الاتقان قوله
فاني للبشر الغوص على الاية اي فكيف يكون للبشر الغوص على اخراج
جميع الاية فان الجمع اذا اضيف يفيد الاستغراق كعبيدي ؏
واسيافنا يقطرن من نجدة دما • وحذف المضاف شايع قوله
والاحاطة بكنه ما فيه عطف على الغوص اي وكيف يكون للبشر الاحاطة
بكنه المعاني في القران سوى النبي صلى الله عليه وسلم قال الشافعي
في الرسالة لا يحيط باللغة الا نبي كذا في الاتقان وقال الزركشي
حتى كانه ليس من جنس البشر تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة
التغاير في الذات انتهى كقول المتنبي • فان تفق الانام وانت منهم
فان المسك بعض دم الغزال • وكقوله في حقه • وما انا منهم بالعيش فيهم •

ولكن

ولكن معدن الذهب الرغام • قوله وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه
الى قوله ثم لما فرغ مذكور في البزدوي والتفصيل في شروحه فان اردته
فارجع ثمه حاصله وجوب تسليم المتشابه على اعتقاد حقية المراد في
المقطعات وكذلك اثبات اليد والوجه والاستواء حق عندنا
معلوم باصله متشابه بوصفه ولا يجوز لاهل السنة ابطال الاصل
بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم
ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة بانكارهم صفة الله
تعالى واهل السنة والجماعة اثبتوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا
فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا فان قيل لما ثبت ذكر الوجه
واليد في حق الله تعالى هل يصح اطلاق معنى الوجه واليد في حق الله تعالى
بغير العربية بان قال دست خداي وروي خداي ام لا قلنا قد ذكر
الامام الاجل المتقن مولانا الفاضل العلامة جمال الدين المحبوبي في كتاب
العتاق من كتاب الفروق في بيان الفرق بين قوله يا ازاد وقوله
يا ازاد ان الفارسية اذا عربت يكون اصلح واوفق اما العربية اذا
فرست فشديد الاثر انه يقال يد الله فوق ايديهم ولا يقال دست خداي
بر همه دستهاست ولو قال يكفر انتهى كذا في تحفة الفقهاء
باب الحقيقة والمجاز واحكامهما قوله واما الحقيقة
وهي اما فعيل اي حقيق والتاء اما للنقل من الوصفية الى الاسمية وهو
مذهب المنصور لانه مذهب الجمهور وهو المختار او للتانيث وهو
مذهب السكاكي قوله بمعنى فاعل ككريم لا بمعنى فاعل كعليم الذي حول من عالم
للمبالغة لان حقيق لازم فالتفصيل في الارشاد والبحر قوله

مهمة اطلاق معنى الوجه
واليد على الله بالفارسية
فاسد

من حق الشیء اذا ثبت بعض فی الاصل فعیل بمعنی فاعل مأخوذ و مشتق
علی المذهبین من حق الشیء اذا ثبت قال فخر الاسلام ای مأخوذ
من حق الشیء یحق حقا فهو حق و حاق و حقیق انتهی اقول الاول صفة
مشبهة و الثانی اسم فاعل و صفة مشبهة ایضا کطاهر الذیل و الوجه
و ساهم الوجه و جاهل الذکر و طاهر الفاقة و غیرها کذا فی التسهیل و الارتشاف
و الثالث فعیل بمعنی فاعل و هو بمعنی الحدوث کحاسن و المعنی فی الجمیع
ثابت فی موضعه الاصلی و منه قوله تعالی الحاقة لانها ثابتة کائنة لا محالة
فعلی هذا یکون التاء فی لفظ حقیقة للنقل من الوصفیة الی الاسمیة **قوله**
و اما بمعنی مفعول من حققت الشیء بالتخفیف اذا اثبته فیکون متعدیا
فیکون بمعنی مفعوله ای المثبتة او بمعنی مفعول من حققت الشیء بالتشدید
فیه بحث لان الفعیل بمعنی الفاعل من غیر الثلاثی یجیء علی خلاف القیاس
سمیع بمعنی مسمع و الیم بمعنی مولم و هو محفوظ لا یقاس علیه و کذا المفعول
فالتفصیل فی محله و المص قلد التفتازانی فی المطول فی بحث الحقیقة و الحق
ان یقول اما بمعنی مفعول من حق فلان الشیء فیکون الحقیق بمعنی
المثبت و التاء للنقل من الوصفیة الی الاسمیة فی کلا الوجهین لان
الفعیل اذا کان موصوفه مذکرا کان اللفظ یکون الحقیق مذکرا سواء کان
بمعنی الفاعل و المفعول اما فعیل من غیر الثلاثی بمعنی المفعول لم یسمع و لو سلم
فیحتاج فی مادة الحقیقة الی السماع **قوله** فیکون معناها الثابتة او المثبتة
ای یکون معنی الحقیقة الثابتة فی موضعها الاصلی ان کانت بمعنی الفاعل
او المثبتة ان کانت بمعنی المفعول **قوله** و انما یستوی المذکر و المؤنث فیه
هذا جواب سؤال مقدر تقدیره اذا کان الفعیل بمعنی المفعول فکیف یوجد

مع التاء

مع التاء لان المذکر و المؤنث یستوی فی فعیل بمعنی المفعول فاجاب
بقوله اذا کان جاریا علی موصوفه لا مطلقا حاصله ان النقل عند
صاحب المفتاح من الوصفیة الی الاسمیة بالتاء و لان المنقول الیه مؤنث
ای الکلمة او اللفظة فیکون التاء عنده للتانیث علی الوجهین اما علی الاول
فظاهر لان فعیلا بمعنی فاعل یذکر و یؤنث سواء اجری علی موصوفه او لا
نحو رجل ظریف و امراة ظریفة کذا فی المطول اقول فیه بحث لان
المنقول الیه اذا کان لفظ او اسما لکل لفظ فلا ظهور له و اما علی الثانی
فلان صاحب المفتاح یقدر لفظ الحقیقة قبل النقل الی الاسمیة صفة
لمؤنث غیر مجراة علی موصوفها و فعیل بمعنی مفعول انما یستوی فیه المذکر
و المؤنث اذا اجری علی موصوفه نحو رجل قتیل و امراة قتیل و اما اذا
لم یجر علی موصوفه فالتانیث واجب دفعا للالتباس نحو مررت
بقتیل بنی فلان و قتیلة بنی فلان کذا فی المطول ایضا اقول فیه بحث
ایضا لان قوله و اذا لم یجر علی موصوفه فالتانیث واجب لیس
علی اطلاقه اذ المعتبر وجود قرینة فارقة حتی لو قیل رایت قتیلا من النساء
صح و ان لم تلحقه تاء و انما ارتکب السکاکی هذا التقدیر البعید نظرا الی
ان الاصل فی التاء هو التانیث ثم اقول تعریف المص یمنع هذا التقدیر
فالاولی ان یقول فی تعریف الحقیقة اسم لکل لفظ ارید به ما وضع له کما قال
فخر الاسلام حتی یکون صفة غیر جاریة علی موصوفها لان فی قوله اسم لکل لفظ
اشارة الی ان الحقیقة من اوصاف اللفظ دون المعانی یقال لفظ حقیقة
و لفظ مجاز و فی التوضیح و بعض الناس قد یطلقون الحقیقة و المجاز علی المعنی
اما مجازا و اما علی انه خطأ العوام انتهی اعلم ان الحقیقة و المجاز من اوصاف اللفظ

دون المعنى يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز لما ان الحقيقة سميت حقيقة لانه
حق لها ان يراد بها ما وضعت هي له وهذا انما يتاتى في اللفظ دون المعنى
والمجاز لما كان ماخوذا من الجواز وهو التعدي ورد في اللفظ لان التعدي
يتاتى في اللفظ دون المعنى لانه مستقر في كلا المحلين كذا في التحفة
وبهذا التحقيق ظهر ان تا الحقيقة للنقل لا للتانيث لان الموصوف
لفظ لا كلمة واما على تعريف المص فلا يكون وصفا للفظ بل يكون لفظ
استعمل فيما وضع له فتامل قوله ا ر اللفظ فيه دلالة على كون الحقيقة في اللفظ
دون المعنى قوله قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا قوله لا يوقف
بعد الاستعمال ايضا كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسماع
من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه
بالتامل من غير سماع انهم استعملوه في موضوع له حاصله ان استعمال اللفظ
في مفهومه الحقيقي موقوف على السماع بالاتفاق بخلاف المجاز كذا في الكشف
قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى اي تعيين اللفظ من الواضع لا
يقال له الا بالسماع من اهل اللغة قوله بحيث يدل عليه بغير قرينة اي بحيث
يدل اللفظ على المعنى الموضوع له بالسماع بغير قرينة بخلاف المجاز فان
تعيين اللفظ للمعنى بالتامل لا بالوضع النوعي كما قيل لان الحقيقة لا يمكن
ان يثبت في محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت
في محل بالتامل في طريقه من غير سماع وهو التامل في محل الحقيقة واستخراج المعنى
المشهور اللازم فاذا وجد في محل اخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا
من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس المعنى
الشرعي وفي المجاز المعنى اللغوي وذهب طائفة الى اشتراط السماع

في كل فرد من المجاز حاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على سماع
بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو
رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه كذا في الكشف فان قيل
يلزم من قوله والمراد بالوضع الى قوله بحيث يدل عليه بغير قرينة ان يكون
اللفظ المشترك داخلا في المجاز دون الحقيقة قلت خرج بقوله استعمل
فيما وضع له من المجاز لان القرينة في المشترك لتعيين المعنى المراد للفظ
لا لتعيين اللفظ في المعنى فتامل قوله او غيره اي او من جهة غير واضع اللغة
قوله كالصلوة اي مثل الصلوة التي عبرت عن الاركان المعلومة
في الشرع لا عن الدعاء الذي هو حقيقة في اللغة قوله والاسد اي مثل
لفظ الاسد الذي وضع للهيكل المحسوس المخصوص الذي لا يسقط عنه
ابدا في اللغة بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان ينفى عنه فعلم انه حقيقة
في الاول مجاز في الثاني قوله والكلمة اي مثل الكلمة في اصطلاح النحو
للحرف والفعل والاسم واما في اصطلاح غيره يجوز ان يطلق الكلمة
بالكلام المستقل ككلمة الشهادة وكلمة جويدرة للقصيدة قوله
والدابة اي مثل الدابة للفرس في عرف الشرع وان اطلقت على ما يدب
في الارض في اللغة قوله فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر الخ هذا اشارة الى
الى دفع الاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح في هذا المقام بقوله فان قيل
لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب الخ اجاب عنه
بقوله قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
فان اردت التفصيل فلينظر الى التلويح فالمنقول الشرعي يكون حقيقة
في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة

قوله فيكون حقيقة اى فيكون اللفظ حقيقة للوضع الجديد فالمرتجل حقيقة
فى المعنى الثانى بسبب الوضع انتهى قوله وانما جعل صاحب التنقيح من قسم
المستعمل فى غير ما وضع له يعنى قال صاحب التنقيح وان استعمل فى غيره لعلاقة
بينهما فمجاز ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد انتهى حاصله ان
استعمل اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة فمجاز وان استعمل فى غيره لا لعلاقة
فمرتجل فيكون المرتجل من اقسام المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع
الاول ومن اقسام المستعمل فيما وضع له نظرا الى الوضع الثانى فلكل وجهة
لكن ما قاله صاحب التنقيح اولى لان ظهور الحقيقة باللغة لا بالاستعمال
واما ظهور الحقيقة الغير اللغوية بالاستعمال فقط فجعلها من اقسام المستعمل
فتامل وعلاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكن المصنف
قال فى مبحث المجاز العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية انتهى سياتى
تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله وينسب الى الناقل لان وصف
الاول انما حصل من جهته الخ تحقيقه ان المنقولية ما غلب فى معنى مجازى
للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من حيث
اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح
ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا فمن
حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت الدابة
بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب فى الارض صارت مجازا
اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو يدب مع خصوصية الفرس وفى حيث
العرف صارت الدابة كانها موضوعة للفرس ابتداء لانه لما خصت به
فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما للفرس قوله ثبوتها اى ثبوت

ما وضع له انما لم يقل المص ثبوتها ووضعت مع ان الضميرين يرجعان
الى الحقيقة نظرا الى معناها وهو لفظ مستعمل فيما وضع له فالتقدير حكم
لفظ هو مستعمل على موضوعه الاصلى ثبوت موضوع اريد بهذا اللفظ
بوضع الواضع كذا فى شروح البزدوى قوله سواء كانت عاما او خاصا
او امرا او نهيا الظاهر ان يقول سواء كان امرا او نهيا خاصا او عاما
كما قال فخر الاسلام لان الامر والنهى خاصان ولا يكونان عامين فيلحق
قوله او عاما اشارة الى انهما كانا عامين من وجه كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا
بالحق فان كل واحد من النصين خاص فى المامور به والمنهى عنه وعام
فى المامور والمنهى وهم المخاطبون وهذا بلا خلاف هكذا حققه صاحب الكشف
قوله فلا يقال للاب انه ليس باب اقول هذا التوزيع لامتناع نفى الحقيقة
مثلا اذا كان زيد ابا لعمرو لا يقال ان زيدا ليس بابٍ لعمرو لان
المتكلم يكون بالنفى كاذبا قوله ويقال للجد انه ليس باب يعنى
اذا كان زيد ابا لعمرو وكان ابا لبكر يصير زيد ابا لبكر مجازا لانه يقال زيد
اب لبكر واما اذا نفى متكلم فقال زيد ليس باب لبكر لا يكون كاذبا لانه
ليس باب حقيقة فيصح نفيه وتحقيقه ان حكم الحقيقة لا يسقط عن
المسمى ولا يصح نفيه ابدا بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى من غيره
فاذا استعير لفظ الحقيقة لغيره احتمل السقوط فيقال للوالد لا ينفى
عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفيه لان الحقيقة موضوعة وهذا
مستعار فكانا كالملك والعارية فلا يجتمعان الا ان يكون المسمى
مهجورا فح يسقط لفظ الحقيقة عن المسمى سواء كان المسمى مهجورا بهجران الشرع

او العادة او بترك الناس العمل وكان عادة متروكا كذا قال فخر الاسلام شرحه

قوله فان قلت الخ يعني يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الاية وجوابه

ان نفي بشرية يوسف عليه السلام من نساء المصر ادعاء لا يمنع امتناع

نفي البشرية حتى يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الاية قوله وحكمهما ايضا

رجحانها على المجاز الاولى ان يقول وحكمها رجحانها على المجاز الا ان يكون

المجاز مرادا بالاجماع وتفصيل ما قلنا ما قاله الشراح ان حكمي الحقيقة والمجاز

في اثبات الحكم الشرعي وايجاب العمل على المكلف سواء لا تفاوت

في كونهما موجبين لكن اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في

موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويجوز

ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام اخر هو مجاز كان الحقيقة

اولى من المجاز مثال الاول او لامستم النساء فانه يجوز ان يكون مستعملا

على الحقيقة وهو اللمس باليد وعلى المجاز وهو الوطي فان قيل فيرجح علماؤنا

جهة المجاز فيه قلت ان المجاز مراد بالاجماع فلو رجحنا العمل بالحقيقة

يلزم ترك الاجماع انتهى فلو لم يوجد الاجماع رجحنا اللمس باليد على الوطي

لان الاية قرات بقرائتين لامستم من الملامسة ولمستم من اللمس

وكلاهما حقيقة في المس باليد ومجاز في الوطي وقد اختلف الصحابة في

حمل الاية فعمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما حملا الاية على المس باليد ولم يجوزا

للجنب التيمم وعلي وابن عباس رضي الله عنهم حملا على الوطي وجوزا للجنب التيمم

ونقل عن النووي ان الشافعي قال احمل الاية على المس باليد والوطي حتى

جوز التيمم للجنب والمحدث بالمس باليد قال علماؤنا المراد بالاية الوطي حتى

يجوز التيمم للجنب لا ذكر له في القران الا هنا وانما قلنا ذلك لان المجاز

وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه صح

مهمه حمل لامستم على الوطي بالاجماع

هو الوطي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يكون الحقيقة مرادة فان

قيل لا نسلم ان المجاز مراد باتفاق الخصوم فانه جائز ان يقول التيمم للجنب

بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب

بخبر الواحد فثبت ان جواز التيمم للجنب بهذا النص فالتفصيل في الشروح

وكذا رجحان الحقيقة على المجاز في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه

حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة

العقل وانما يجب الجلد في السكر من غيرها بدليل اخر من اجماع او سنة سياتي

تحقيقه قوله وان رجح المجاز على المشترك الخ وصلية ودفع السوال المقدر

تقديره ان الحقيقة لو رجحت على المجاز لجاز ترجيح المشترك عليه ايضا

لانه حقيقة مع ان المجاز رجح عليه يعني اذا تعارض لفظ المشترك المجاز

فالمجاز اولى منه نحو النكاح قوله فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد

قال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب

للوطي المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من تسمية المسبب

باسم السبب والاعلى العكس انتهى وفي العناية النكاح في اللغة عبارة

عن الوطي ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب له وقيل مشترك بينهما

قوله وانه مشترك بينهما عطف على قوله انه حقيقة اي ويحتمل انه مشترك بينهما

قوله فالمجاز اقرب الى الفهم من المشترك قوله بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة

عليه كحمل النكاح على العقد كما في الاثار فيكون مجازا عن الوطي الحلال

باعتبار الاول او السبب وبدونها على الوطي كقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره

وفي الجوهري اشعار للاشتراك لانه قال النكاح الوطي وقد يكون العقد حتى قالوا

اسرع من نكاح ام خارجة انتهى ملخصا قوله فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب

مطلب اذا تعارض المشترك مع المجاز فالمجاز اولى

اى الحاق المفرد الدائر بين الحقيقة والمجاز بالمجاز الاعم الاغلب **قوله**
واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه يعني ان المجاز
مصدر ميمي بمعنى فاعل اى متعد عن اصله من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة
اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها الاصلى اعلم
ان المجاز لما كان ماخوذا من الجواز وهو التعدى ورد في اللفظ لان
التعدى يتاتى في اللفظ دون المعنى لانه متوقف عليه وكذا الحقيقة
كما سبق **قوله** من اعتبار قيد الحيثية يعني ان قيد الحيثية معتبر في
التعريفات وان لم يذكر لوضوحه **قوله** خصوصا عند تعليق الحكم الخ
اى عند تعليق صورة الحكم للانتقاش في ذهن السامع او عند تعليق الحكم
حقيقة لان التعريف اللفظي عند العضد والسيد من قبيل التصديقات
وفي شرح المواقف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة
على المعنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد
وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد
تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من ساير المعاني ليلتفت اليه
ويعلم انه موضوع بازائه فآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة
وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه
ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به
تعيين المعنى لا تفصيله انتهى فتعريف المجاز والحقيقة من قبيل ذكر المركب
الذي يقصد به تعيين المعنى فيكون الحكم باللفظ على الحقيقة والمجاز تعليقا
بالوصف المستعمل فيما وضع له او في غير ما وضع له بشرط الحيثية لان
استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون مستعملا في الموضوع له

التعريف

عند

عند اهل الشرع وان كان مستعملا في الموضوع له عند اهل اللغة فيعتبر
هذا القيد حاصله ان ما يوصف بانه حقيقة ومجاز باعتبارين هو الموضوعات
الشرعية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والدابة فانها حقائق
بالنظر الى الشرع مجازات بالنظر الى اللغة كذا في الاتقان **قوله**
لعلاقة بينهما متعلق باستعمل **قوله** بين المعنى المستعمل اى في غير الموضوع له
والمعنى الموضوع له وهو الحقيقة حاصله طريق المجاز الذي سلكه اهل
اللسان وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه **قوله** ويعتبر
السماع في نوعها اى في نوع العلاقة اقول يلزم من قيد استعمل
في التعريفين الواسطة بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ قبل الاستعمال
لا يكون حقيقة ولا مجازا وهو المراد ويلزم من قوله العلاقة بينهما الواسطة
ايضا بينهما لان اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء
سيئة سيئة مثلها ذكر بعضهم انها واسطة بينهما لانه لم يوضع لما
استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا كذا في شرح
بديعية ابن جابر قلت والذي ظهر عندي انها مجاز والعلاقة المصاحبة
فيعتبر بحمل اللفظ على اللفظ كما في قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
ومكروا ومكر الله كذا قال الزركشي في برهانه والكناية واسطة عند البعض
واليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع
المجازي وعند عبد السلام حقيقة وهو الظاهر وعند البعض مجاز وعند الشيخ
تقي الدين السبكي تنقسم الى حقيقة ومجاز كذا في الاتقان **قوله**
لا شخصها اى لا في شخص العلاقة هذا مذهب الجمهور وذهب طائفة
الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز **قوله** وهذا اشارة الى الوجه

مطلب الكناية

وهو يكفي نقل نوع العلاقة ولا يلزم النقل باعيانها عن اهل اللغة وهو المختار
لاجماع اللغة اقول وللقوم مجاز المجاز لم يذكر فيه ولا بد من ذكره وهو ان
يجعل المجاز الماخوذ من الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز اخر
فيتجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن
سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطي تجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا الا
في السر وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة
والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقد نكاح وكذا قوله ومن يكفر
بالايمان فقد حبط عمله فان قوله لا اله الا الله مجاز عن تصديق القلب
بمدلول هذا اللفظ والعلاقة السببية لان توحيد اللسان مسبب
عن توحيد الجنان والتعبير بلا اله الا الله عن الوحدانية مجاز التعبير بالقول
عن المقول فيه وجعل منه ابن السيد قوله انزلنا عليكم لباسا فان المنزل
عليهم ليس هو نفس اللباس بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل
المنسوج منه اللباس **قوله** ان العلاقة على ما عليه المحققون منحصر في ثمانية
قال ابو حيان في الارتشاف لم نر احدا من النحويين وضع
باب الحقيقة والمجاز غير بعض اصحابنا وهو ابو اسحق البهاري ذكر من ذلك
شيئا في كتابه املاء المنتخل في شرح كتاب الجمل وصاحب البديع وهو محمد بن
مسعود ابن الزكي في كتابه فذكر رسم الحقيقة وهو لفظ يستعمل
لشيء وضع الواضع مثله لا عينه لعينه كالاسد لليث ثم قال
وعلامتها سبق الفهم الى معناها وقال المجاز لفظ يستعمل لشيء بينه
وبين الحقيقة اتصال كاتصال التشبيه كاستعمال الاسد للشجاع او اتصال
التسبيب كاستعمال السماء للنبات او اتصال البعضية كاستعمال الحافر

لا اله الا الله مجاز عن تصديق القلب

للدابة

١٢٩

للدابة ذي الحافر او اتصال الكلية كاستعمال العالم لبعضه او اتصال العموم
كاستعمال الحجر للياقوت او اتصال الخصوص كاستعمال السيف
للسلاح او اتصال الاضافة كاستعمال القرية لاهلها او اتصال
الاشتمال كاستعمال شيء لما هو مشتمل عليه كاستعمال الغائط للعذرة والخيل
للفرسان والسلاح للمتسلح والثوب للابس في قولهم سلب زيد ثوبه
وليس في الدار الا الاواري ولم ينج من الحرب فلان الا فرسه وعلامة
المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين الحقيقة
والمجاز قال وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعينه كالاعلام
للاشياء المعينة كمكة لبقعة معينة قال والحقيقة لغوية كالاسد لليث
وعرفية كالمنارة للمأذنة وشرعية كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى كلامه
قال ابو حيان واكثر ما تكلم في هذه المسألة في اصول الفقه وعلم البيان
انتهى اقول معنى ما قاله المص ان العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية
قول صاحب البديع لانه ثمانية على ما ذكرنا لكن في قوله على ما عليه المحققون
نظر لان ابا اسحق البهاري من المحققين ذكر في المجاز احدى وعشرين
علاقة قال في الارتشاف تلخيص ما ذكره ان الحقيقة ما استعمل
في الموضوع له اولا والمجاز ما استعمل في غير موضوع له اولا ومن
اقسام المجاز الاستعارة كقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض والقلب
كقولهم خرق الثوب المسمار والحذف نحو واسأل القرية والزيادة نحو
ليس كمثله شيء زاد والتشبيه كقوله تعالى اعمالهم كسراب بقيعة وقلب
التشبيه كقول حسان بن ثابت يكون مزاجها عسل وماء والكناية
كانا ياكلان الطعام والتعريض كقوله يا قوم ليس بي سفاهة والاقطاع

من الجنس كقوله الا ابليس اقول استثناء ابليس من الملائكة مجاز لانه
تغليب الجنس الكثير الافراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور فيما بينهم بان
يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع وعده منهم مع انه كان من الجن
تغليبا لكونه جنيا واحدا فيما بينهم ولان حمل الاستثناء على الاتصال
اصل ويدل على كونه من غير الملائكة ما رواه مسلم في صحيحه خلقت الملائكة
من النور والجن من النار وقيل انه ملك فسلب الملكية واجيب عن كونه
من الجن بانه اسم لنوع من الملائكة قال الزمخشري كان مختلطا بهم
فتح عمته الدعوة بالخلط لا بالجنس وقال ابن جني قال ابو الحسن في قوله
واذ قال يا عيسى بن مريم انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله وانما المتخذ الها عيسى دون الله فهو من باب لنا قمراها
والنجوم الطوالع كذا في الزركشي واوله اخذنا بآفاق السماء عليكم
والبيت للفرزدق وتحقيقه في اشباه السيوطي في مجلس الهرون
مع المفضل والكسائي فارجع ثمه وتسمية الشيء بما يقابله نحو وجزاء
سيئة سيئة مثلها وتسمية الشيء باسم سببه كقوله تعالى قد انزلنا
عليكم لباسا وتسميته بما يؤول اليه كقوله تعالى اني اعصر خمرا او اضافة الشيء
الى ما لا يستحق ذلك كقوله بل مكر الليل والنهار والاخبار عن الشيء
ووصفه بغيره نحو نهاره صائم وليله قائم وورود المدح في صورة الذم
او الذم في صورة المدح كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وقالوا
ما اشعره قاتله الله واخزاه الله ما افصحه وورود الامر بصيغة الخبر
او الخبر بصيغة الامر نحو والوالدات يرضعن اولادهن وقال تعالى
اسمع بهم وابصر وورود الواجب او الممتنع في صورة الممكن كقوله تعالى

عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقول امرئ القيس لعل منايانا تحولن
ابؤسا والتشبيه كقولهم العسل احلى من الخل والاقبال الصيف ضيعت
اللبن والتقديم والتاخير كقوله تعالى والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى
وتجاهل العارف كقوله تعالى انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين انتهى
ما لخص من كلام البهاري اقول استعملت على في جانب الحق وفي في جانب
الباطل لان صاحب الحق كانه مستعل يرقب نظره كيف شاء
ظاهرة له الاشياء وصاحب الباطل كانه منغمس في ظلام منخفض لا يدري
اين توجه فاخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحصر لتقريب
من المخاطب وحسم العناد وهو يعلم انه على الهدى وانهم على الضلال ولا شك
عنده ولا ارتياب كذا في برهان الزركشي قال صاحب الكشف
لا بد من ان يكون من محلي الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا
على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر
كان لكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع اخر
وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا انتهى وقال فخر الاسلام ان الاستعارة
عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما وهو
الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى
لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث انتهى اقول هذا الحصر
اضبط مما ذكره العلماء اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه ولا يخفى تداخل
بعض الاستعارة في بعض على ما ذكروه بالاستقراء وحصروه في خمسة
وعشرين نوعا فان اردت التفصيل غير ما ذكرناه اولا فاستمع لما يتلى
لانه نافع وان كان ذكر بعضه تكررا اطلاق السبب على المسبب كقوله عليه السلام

بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء
يتصل بالنداوة استعارت عنه البل بمعنى الوصل وعكسه كقول الشاعر شربت
الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول سمى الخمر اثما لكونه سببا له
واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اي
انامله وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم
على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون
سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت ناطق اي اثر
الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق وعكسه كقول الشاعر قوم
اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء اريد بشد المئزر الاعتزال
عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال واطلاق احد المتشابهين
على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما
شكلا واطلاق الاسد على الشجاع لتشاركهما في الشجاعة التي هي
من الصفات الظاهرة للاسد واطلاق اسم المطلق على المقيد
كقول الشاعر فيا ليتنا نحيى جميعا وليتنا اذا نحن متنا ضمنا كفنان
ويا ليت بينا هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان اي قبل يوم القيمة
وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق على غضبان يريد ان الناس
بين محكوم عليه ومحكوم له لا نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية
ومنه قول الشاعر اذا مت كان الناس صنفان شامت وآخر مثن
بالذي كنت افعل واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك
رفيقا اي رفقاء قال ابو حيان ورفيق جمع يستوي فيه المفرد والتثنية
والجمع كقعيد او جمع يستوي فيه المفرد والجمع كعوبت فالتفصيل في البحر فلا يكون

مطلب قول شريح

من

من اطلاق الخاص على العام وعند النحويين لا فرق بين اطلاق الخاص
على العام وعكسه وبين اطلاق المقيد على المطلق وعكسه وهذا
الفرق بين المعانيين والاصوليين فيكون هذا من تداخل بعض في بعض
وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين لم يرد
الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين وحذف المضاف مع اقامة
المضاف اليه مقامه كقوله اخبارا واسئل القرية اي اهلها وكقول ابي داود
اكل امرء تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا وسمى هذا مجازا اعتبارا
بالنقصان وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى
اضع العمامة تعرفوني اي ابن رجل جلا اي اوضح امره وتسمية الشيء
باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا وتسمية الشيء
باسم ما له به تعلق المجاز كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان
المطمئن من الارض وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر
واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنانك
وعندي هذا من التداخل لانه من قبيل واسئل القرية وعكسه كقوله تعالى
واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون اي في الجنة
لانها محل يحل فيها الرحمة لا تزول عنها واطلاق اسم آلة الشيء عليه كقوله تعالى
حكاية عن ابرهيم عليه السلام واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا
حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته واطلاق
اسم الشيء على بدله كقول العرب فلان يأكل الدم اذا اكل الدية وعندي
انه من التداخل لان الدم سبب للدية والاول في مثال الهداية قول الشاعر
ان لنا احمرة عجافا يأكلن كل ليلة اكافا اي ثمن الاكاف واطلاق النكرة

في موضع الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي
كل نفس ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرأ واختياره
والاطلاق المعرف باللام وارادة واحدة منكرا كقوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن اهل التفسير والاطلاق
احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من
المبتدي سيئة ومن الله حسنة وكذا هل جزاء الاحسان الا الاحسان
الاحسان من العبد طاعة وفعل حسن ومن الله اعطاء الثواب
وادخال الجنة باللطف والوعد ومثاله كثير ومنه ما يقال قاتله الله
ما احسن ما قال يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه
كقول المامون بن الهرون الرشيد حين راى في ليلة الزفاف
ما انتثر ثم نساء الخلافة من اللؤلؤ على فرش منسوج من الذهب
قاتله الله ابا نواس كانه راى هذا المجلس وقال • كان صغرى
وكبرى من فواقعها • حصباء در على ارض من الذهب • كذا في الكشف
والحذف كقوله لا يضلوا اي لئلا يضلوا والزيادة كقوله ليس
كمثله شيء وهذا منتخب ما ذكره العلماء اطنبناه لكونه مفيدا والتطويل
غير مملول عند الافادة **قوله** المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد
للرجل الشجاع اي ان كان المستعار له متحققا حسا او عقلا فالاستعارة
تحقيقية لكون المستعار له محققا ومتيقنا والا فتخييلية هذا مذهب
السكاكي يعني استعير للرجل الشجاع ما يحل الاسد ويجاوره مجازا
يعمل في المستعار له عمل الاسد وهو الغلبة على الخصوم ودفعها كالثوب
يلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبسه المالك

الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء لان اسم الاسد لازم للهيكل المخصوص
لا للرجل الشجاع كاسم الاب لازم للاب دون الجد وان كان
يطلق عليه مجازا لانه ينتفي عنه دون الاب لكن شرطها ان يكون
الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على الرجل
باعتبار انه شجاع وانما قدم المص العلاقة المشابهة معنى الاستعارة
على غير المشابهة وهو المجاز المرسل تقديما للوجودي على العدمي لكونه
مقصودا اصليا **قوله** او اعتبارا اي المشابهة اعتبارا محضا بان
ينتقل الذهن من الموضوع اليه في الجملة فلا اشتراط ان يلزم من تصوره
تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى والشجاع على الجبان وغيرهما
وان لم يكن بينهما لزوم في الخارج لان تسمية الشيء باسم مقابله فيكون
مجازا او استعارة تخييلية **قوله** وما اشبه ذلك نحو ومكروا ومكر الله
ونحو نسوا الله فنسيهم ونحو هل جزاء الاحسان الا الاحسان وغيرها **قوله**
واما غير المشابهة اي العلاقة الغير المشابهة يعني ان كانت علاقة المجاز
غير المشابهة فمجاز مرسل يسمى بالمرسل لعدم تقييده بعلاقة واحدة
ولم يقل المص واما غير المشابهة فمجاز مرسل لعدم تعبيرهم بذلك
لان القوم قالوا ان كانت علاقة المقصودة مشابهة فاستعارة
تصريحية او مكنية وان كان المستعار اسم جنس غير مشتق فالاستعارة
اصلية والا فتبعية لجريانها في اللفظ المشتق والحرف وانكر التبعية
السكاكي وردها الى المكنية وذهب الى انه ان كان المستعار له
متحققا متيقنا حسا او عقلا فالاستعارة تحقيقية والا فتخييلية
والاستعارة ان لم تقترن بما يلائم شيئا من المستعار منه والمستعار له

فمطلقة نحو رايت اسدا وان اقترنت بما يلايم المستعار منه فمرشحة وان
اقترنت بما يلايم المستعار له فمجردة وان كانت علاقة غير المشابهة
فلا يسمى استعارة ولم يقل فيسمى مجازا مرسلا لعدم تصريحهم بذلك
قوله فهي الكون عليه اي فالعلاقة الكون على المعنى الحقيقي اقول هذا اشارة
الى ما قال صاحب التنقيح اذا اطلق لفظ على المسمى واريد غير
الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان
فمجاز باعتبار ما كان انتهى واشاره ايضا الى ما قال التفتازاني في المطول
او تسمية الشيء باسم الشيء الذي كان هو عليه في الزمان الماضي
نحو واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا قبل ذلك مثلا اليتامى في قوله
واتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا
يتامى اي طفلا خلفا عن احد ابويه او كلاهما حال التكلم بامر واتوا اليتامى
لان الامر من حين نزوله الى هذا الزمان متقدم الى جميع المامورين بالايتاء
فيكون حقيقة بالنسبة الى زمان الطفلية ولكن الامر بالايتاء انما يكون
بعد البلوغ فيكون مجازا باعتبار ما كان قوله وان تاخر عنه اي ان تاخر
المعنى الحقيقي عن زمان تعلق الحكم قوله فهي الاول اليه اي العلاقة باعتبار
ما يئول اليه نحو اني اعصر خمرا اي اعصر عنبا يئول الى الخمر اذ لو كان المعنى الحقيقي
حاصلا في زمان الحكم او في جميع الازمنة لم يكن الكون والاول مجازا قوله
وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا اي مثل اليتامى في المجاز
في الكون والاول القتيل والخمر لكون المعنى حاصلا بالفعل ولو في نظر
المتكلم لان اليتامى والخمر والقتل وان لم يحصل بالفعل في زمان ايتاء المال
والعصر والقتل لكنها حاصلة في نظر المتكلم بالنسبة الى الماضي في الايتاء

وبالاستقبال في العصر والقتل قوله وعلى الثاني اي على قوله والا ينبغي ان لم يكن
المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم بل حصل له بالقوة قوله
فهي الاستعداد اي العلاقة الاستعداد فيكون مجازا بالقوة كالمسكر
لخمر اريقت وهذا مثال مشهور في المجاز في الاستعداد وبالقوة اقول
اي شيء يمنع وقت الاراقة ان يكون مجازا باعتبار ما كان في نظر المتكلم
فتامل قوله والا فظاهره يقتضي ان يقول ان لم يكن المعنى الحقيقي حاصلا
لا بالفعل ولا بالقوة فلا علاقة بينهما فلا يكون مجازا ولا استعارة وهذا
ليس بصحيح لانه ان لم يحصل له علاقة لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان
يريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه
في الجملة فلا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق
على الاعمى وجود ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء
باسم مقابله او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج بحسب
عادات الناس كالغايط او منضم الى الخارج لا بحسب عادات الناس
بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول
عرفيا والثاني خلقيا كذا في التوضيح ولاجل هذا تدارك المص بقوله فان لم يكن
لزوم اتصال في العقل بوجه ما الخ فيدخل الذهني والعرفي والخلقي لان
في كل منها اتصالا في العقل في الجملة قوله وان كان اي ان كان لزوم اتصال
في العقل قوله سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان فيه
اشارة الى تقسيم الحال الى القسمين احدهما سرياني كحلول اللون
في الجوهر او جواري كحلول الجسم في الحيز قوله او غير ذلك يشير بذلك
الى حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان لانه يجوز الاشارة بذلك

الى الواحد والتثنية والجمع والتوبيخ البعيد هكذا حققه ابو حيان في البحر
عند تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب المبين **قوله** ويدخل فيه استعمال الغايط
الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات اي يدخل في اطلاق اسم الحال
على المحل استعمال الغايط في الفضلات في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط
وهو المطمئن من الارض سمي في قوله من الغايط الحدث بالغايط لمجاورة
الحدث المكان المطمئن صورة في العادة ونظيره في اطلاق اسم الحال
على المحل قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي صلوة وعكسه اي اطلاق اسم المحل
على الحال نحو قوله تعالى تجري الانهار وسال الوادي **قوله** كحصول الرحمة في الجنة
التي تحل فيها الرحمة كما في قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله
اي في الجنة سمي المحل باسم الحال والعلاقة بينهما الحلول وعكسه كالنادي الذي هو
المجلس المستعمل في اهله كما في قوله تعالى فليدع ناديه سمي الحال باسم المحل والعلاقة
بينهما وهي الحلول **قوله** وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله فوق
ايديهم اقول هذا من المتشابهات والحق عند اهل السنة والجماعة من صنف
الحقيقة لا من المجاز لكن النزاع في الكيفية وتحقيقه سبق في بحث المتشابه
فالاولى ان يقول مثل استعمال اليد في النعمة والقدرة ولم يمثل بيد الله فوق
ايديهم والاستعمال فيهما كثير وان كانت موضوعة للجارحة المخصوصة لكن
من شان النعمة ان يصدر منها ويصل الى المقصود بها وكذا في القدرة
الحادثة لان اكثر تسلط القدرة في اليد وبها يكون الافعال الدالة على
القدرة من البطش والضرب والقتل والقطع والاخذ وغيرها **قوله** او بحلولهما
في محل واحد عطف على قوله بكون احدهما الخ اي او ان يكون اللزوم والاتصال
بينهما بحلول الحقيقة والمجاز في محل واحد كاستعمال الحيوة والموت في الايمان

والكفر

والكفر يقال فلان حي اي مؤمن وفلان ميت اي كافر **قوله** الحالين في الشخص
الواحد اي الحيوة والايمان الحالين في شخص فيكون الشخص المؤمن
محلا لهما وكذا استعمال الحيوة في العلم الحالين في شخص عالم لان العالم حي
والجاهل ميت يمشي في الارض ويظن من الاحياء وهو عديم كذا قال الامام في
قوله او في محلين متقاربين كاستعمال رضاء الله في رضاء الرسول او
حلولهما في حيزين متقاربين اقول الصواب ان يجعلها عطفا على قوله في
في محلين متقاربين شيئا لا يخفى على المتامل واستعمال البيت في حرمه
بارجاع ضمير فيه الى البيت لكون البيت ومقام ابراهيم في محلين
متقاربين في الحرم كانه صار البيت ظرفا لمقام ابراهيم لكمال قربه **قوله**
واما بكون احدهما جزءا للاخر عطف على قوله فاما ان يكون بكون احدهما
اي ان كان لزوم واتصال بينهما فاما ان يكون احدهما حالا في الاخر
واما ان يكون احدهما جزءا للاخر **قوله** كاستعمال الركوع في الصلوة في قوله
تعالى واركعوا مع الراكعين لان الركوع اسم خاص لفعل معلوم وهو الميلان
عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء يقال ركعت النخلة اذا انطاطات
راسها وهو جزء واجب من الصلوة فاريد به كل الصلوة فيه بحث لانه
قيل هو امر لليهود بالركوع اي اقيموا صلوة المسلمين وزكوتهم واركعوا
مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلوتهم فح لا يكون
المراد بالركوع الصلوة بل نفسه مخصوصا فلا يكون مثالا لما نحن فيه صح
ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود
فيكون امرا بان يصلي مع المصلين يعني مع الجماعة كانه قيل واقيموا الصلوة
وصلوها مع المصلين لا منفردين كذا في الكشف فعلى الوجه الاول

مطلب تاويل واركعوا
تاويل واسجدوا

فريضة الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه
اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا اوجب وايراد قوله
اركعوا واسجدوا في اثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن
كذا في الكشف اقول وجه الاحسنية ان قوله واركعوا في هذه الاية خاص
في حق المامور به بقرينة العطف على قوله واسجدوا وان كان عاما في حق
المامور واما في الاية الاولى فان كان المراد من الركوع الصلوة فلا يثبت
فرضية الركوع لا نصا ولا التزاما وفي عطف قوله واركعوا على واسجدوا كلام
طويل وتاويل يرد في التفاسير لكن لا يليق هذا المقام قوله واليد
فيما وراء الرسغ اي كاستعمال اليد فيما وراء الرسغ وهو الوظيف وهو
مستدق الزراع وهو الكوع يعني استعمال اليد في الزراع او من اليد
الى الابط استعمال الجزء في الكل قوله كما في صور حمل المطلق على المقيد وهذا
قاعدة الاصول كما سبق في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
وهي ثلثة ايام متتابعات اقول الفارقون بين المطلق والعام انما هم
الاصوليون واما اهل العربية فلا يفرقون بينهما ويقولون في حمل المطلق
على المقيد حمل العام على الخاص كذا في شروح رسالة الاستعارة قوله
وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان وفي
هذين المثالين حمل المقيد على المطلق لان المرسن بكسر السين موضع
الرسن من انف الفرس ثم كثر استعماله في الغير حتى قيل مرسن الانسان
لانفه قال العجاج • وفاحما ومرسنا مسرجا • البيت كذا في القاموس
وكذا المشفر من البعير كالجحفلة من الفرس ومشافر الحبش مستعارة منه
وفي المثل اراك بشر ما احار مشفر اي اغناك الظاهر عن سؤال الباطن

واصله

واصله في البعير كذا في الجوهري حاصله ان المرسن مقيد بموضع الرسن
من انف الفرس ثم استعمل في انف الانسان وكذا المشفر مقيد بالبعير
ثم استعمل في كل غليظ الشفة العلاقة بينهما قوله فهي الجزئية والكلية اي
العلاقة في هذه الامثلة الجزئية والكلية قوله واكتفى بالجزئية للتضايف
بينهما اي اكتفى المص في المتن بالجزئية مع ان العلاقة في بعض الامثلة
في الكلية اختصارا لكونهما متضايفين فيقتضي ذكر احدهما ذكر الاخر
كالاب والابن اقول فيه بحثان الاول ان المقام مقام رد والاليق
ان يكون العلاقة في شيء واحد الجزئية والكلية مع انهما اما الجزئية واما
الكلية والثاني ان المسند المعرف باللام يقتضي الحصر على ما نصه صاحب الكشاف
وابو حيان قوله واما يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه
عطف على قوله فاما ان يكون احدهما حالا او على قوله واما ان يكون احدهما
جزءا على القولين لكن المختار الثاني قوله اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات
في الغيث اي في العادة لا في التاثير ولا في الصورة كما في قول العرب رعينا
غيثا اي نباتا الذي سببه الغيث بقرينة مانعة من ارادة الحقيقة من الغيث
وهي الرعي وهذا تسمية الشيء باسم سببه كقول الشاعر • اذا نزل السماء
بارض قوم • رعيناه وان كانوا غضابا • ارجع ضمير نزل الى السماء الذي له
اتصال الى المطر صورة واراد به الكلا بجهة الفاعلية عادة وفي الشعر
مجازان الاول اراد بالسماء المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب
سماء والمطر من السحاب ينزل والسحاب سماء عندهم حقيقة فسمي المطر
باسم السحاب لاتصال بينهما صورة وقيل بين السماء والمطر اتصال ذاتي
لحلوله فيه لان المطر متصل بالسحاب ذاتا فكان بينهما اتصال ذاتي

واتّخذ اراد بالمطر النبات لكونه سببا عادة وهو المراد ههنا وعندي الكلام
في التمثيل كالاستعمال في النعمة فانها جارحة مخصوصة فالجارحة المخصوصة بمنزلة
العلة الفاعلية للنعمة او الصورية ومع هذا فلا بد من اشارة الى المنعم مثل
كثرت اياد فلان عندي وجلت يده لدى **قوله** وعكسه نحو امطرت
السماء نباتا اي غيثا لكون النبات مسببا عنه **قوله** ومن السببية استعمال
الدم في الدية يقال فلان اكل الدم اذا الدم سبب الدية وكذا رعينا
الغيث اي النبات الذي سببه الغيث واورد في الايضاح في امثلة
تسمية السبب باسم المسبب قولهم فلان اكل الدم وظاهر انه سهو
لان كلام المورد من تسمية المسبب وهو الدية باسم السبب وهو الدم
اذ الدم سبب الدية والعجب انه قال في تفسيره اي الدية المسببة
عن الدم كذا في المطول **قوله** والمسببية عطف على قوله ومن السببية يعني
ومن المسببية استعمال الموت المسبب في المرض والجرح والضرب
السبب يقال امات فلان فلانا وقتله اذا ضربه ضربا شديدا والمثال
المشهور في استعمال المسبب في السبب نحو امطرت السماء نباتا اي
غيثا لكونه مسببا عنه **قوله** المهلكة صفة للثلثة المذكورة ويكفي التانيث في
وصف الجمع فلا حاجة الى الجمع قال الشاعر ۰ واذا العذارى بالدخان
تقنعت ۰ واستعجلت نصب القدور فملت ۰ والقياس تقنعن واستعجلن
وملن كذا في الكشاف والمراد بالمهلكة المهلكة بالقوة لا بالفعل
والا فيكون الموت حقيقة في هذه الثلث اقول ان استعمال الموت
والقتل في الضرب الشديد لمشابهته القتل والموت والاهلاك
في كمال الايلام استعارة كالاسد في الرجل الشجاع كما ذكر في رسالة الاستعارة

لكن

لكن الحصر اعتبر السببية والمسببية فجعله مجازا مرسلا وان جاز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في الايلام وهذا معنى قوله بعد اسطر ان هذه
العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا **قوله** واما بجهة الغائية
عطف على قوله اما بجهة الفاعلية يعني السببية والمسببية اما ان يكونا
بجهة الغاية والاول **قوله** كاستعمال الخمر في العنب في قوله تعالى اني اعصر خمرا
اي عنبا لا اتصال بينهما ذاتا لان العنب مركب بثفله ومائه وقشره فيكون
سببا للخمر فيعبر عنه بالخمر باعتبار الاول والغاية اقول الفرق بين جهة
الفاعلية وجهة الغاية ان الانفصال بينهما في الفاعلية معنى وعادة لا وجودا
وذاتا واما في جهة الغائية ان الاتصال بينهما ذاتا ووجودا لكن قيل
لا مجاز في هذا المثال فان الخمر العنب بعينه لغة لازدغمان نقله الفارسي
في التذكرة عن غريب القران لابن دريد وقيل لا مجاز في الاسم بل
في الفعل وهو اعصر فانه اطلق واريد به استخرج واليه ذهب ابن عزيز
في غريبه وقيل اكتفى بذكر المسبب الذي هو الخمر عن السبب الذي
هو العنب قاله ابن جني في الخصايص اقول هذا باعتبار الاول الى الخمرية
لكنه عبر عنه به وامثلة تسمية الشئ بما يؤول اليه كثير نحو قوله تعالى ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الفجور والكفر وقوله انك ميت وقوله اني اراني
احمل فوق راسي خبزا اي الذي ياكل الطير منه انما هو البر لا الخبز وقوله حتى
تنكح زوجا غيره سماه زوجا لان العقد يؤول الى زوجية لانه لا تنكح في حال كونه
زوجا وقوله انا نبشرك بغلام عليم وصفه في حال البشارة بما يؤول اليه
من العلم **قوله** ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم اي من المجاز باعتبار السببية
والغاية استعمال العهد في الوفاء في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم لان العهد

في اللغة الامان واليمين والموثق فاستعمل العهد وهو اليمين في الوفاء
مجازا باعتبار السببية وجهة الغاية والاول لانهم تعاهدوا فاخبر الله عن عدم
وفائهم قوله فهي السببية والمسببية اي العلاقة من الجهتين المذكورتين السببية
والمسببية قوله في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا
انما صح هذا التفسير لانه لما كان في معنى المجازي نوع خفاء صح ذكره بعض
محله لان اللسان آلة الذكر فيكون تسمية الشيء باسم آلته مجازا العلاقة
بينهما كما صرح صاحب التلخيص قوله واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها
باعتبارات اقول ان العلاقات بين الحقيقة والمجاز اعتبارات لغة وفقها
واصطلاحا فلابد من معرفتها اعلم انك تحتاج الى معرفة الاستعارة لغة وفقها
واصطلاحا اما لغة فانها طلب العارية ثم العارية ان كان في الاملاك
فهي تمليك المنافع بغير عوض فالاستعارة طلب تمليك المنافع في اللغة ولابد
لها من المستعير وهو الطالب والمستعار وهو العين والمستعار له وهو
الشخص والاستعارة وهو الالتماس والمستعار عنه وهو المالك
وعند المستعار له وهو الامر المقصود كاللباس لدفع الحر والبرد وفي الالفاظ
هو طلب نقل اللفظ عن الموضوع بالمناسبة كان المتكلم استعار اللفظ
عن الموضوع الاصلي الى غيره بنوع نسبة بينهما كاستعارة الثوب ولابد له ايضا
من المستعير وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والمستعار عنه وهو الهيكل
المخصوص كما في الاسد مثلا والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار به
وهو النسبة والاستعارة وهو التلفظ لاجل النقل واما فقها فان الفقهاء
اتفقوا ان المجاز والاستعارة لفظان مترادفان على معنى واحد من حيث
المعنى ولا تفاوت بينهما الا من حيث الصورة لان الاستعارة في اصطلاح الفقهاء

مطلب الاستعارة والمجاز لفظان مترادفان عند الفقهاء

عبارة عن مطلق المجاز لكن الاستعارة اي التلفظ من المتكلم بنية النقل
قايم بالمتكلم لانه مصدر والمجاز متعلق بمعنى الفاعل اي متعد عن الموضوع الى غيره
وهو صيغة اللفظ فكان نظير المستعار واما اصطلاحا ذكر صاحب الكشاف
ان المجاز جنس تحته نوعان الاستعارة والتمثيل والنوع لا يخالف جنسه
الا ان العموم والخصوص لانه ذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة
لانها نقل اسم الاصل الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة بيانه انك
تقول رأيت اسدا وتريد انسانا شجاعا لمشابهة بين الانسان الشجاع
والحيوان المفترس في الشجاعة وهذا مجاز فاذا ازدادت المشابهة
وكملت النسبة حتى لا يبقى بينهما تفاوت الا صورة فرضت الشجاع
واحدا من الاسود مغمورا بين افراد الجنس ونقلت لفظ الاسد عن
الموضوع الحقيقي وهو الانسان الشجاع الى اصله وهو الحيوان المخصوص
لكمال المشابهة وتمام المبالغة ونظيره الا ابليس كان من الجن فغمر
بين افراد الملئكة حتى صار من جنس الملائكة وصلح استثناؤه منها قال الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس الآية ولهذا سمي النوع من المجاز
استعارة بديعة كما في قوله تعالى قوارير من فضة كما سبق فالفرق بينهما
على ان المجاز مبني على نفس المشابهة والاستعارة على كمال المبالغة في المشابهة
على هذا التحقيق لكن يخالف هذا ما ذكره القوم ان المجاز ينقسم
الى قسمين لانه استعارة ان كان علاقة المشابهة ومرسل
ان كان علاقة غير المشابهة وسوق المصنف قوله وهي اي العلاقة المشابهة
حقيقة او اعتبارا او غير المشابهة الخ يقتضي ما ذكره القوم وذكر في بعض
الشروح ان الاستعارة ان يذكر احد طرفي التشبيه وتريد طرفا اخر

مهم الفرق بين الاستعارة والمجاز

مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثبات ما للمشبه به ما يخص
المشبه به بمعناه ان يذكر الاسد ويريد به انسانا شجاعا وتدعي ان الانسان
دخل في جنس الاسود وصار من افراده بدليل اطلاق اسم الاسد على الشجاع
وهذا معنى قول المص ان العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات الخ
وهذا اقول مشكل كشفت اشكاله ورفعت القناع عن معضلاته
طلبا للثواب وهو العاصم عن كل عقاب وهو حسبي ونعم الوكيل
قوله واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية الظاهر
ترك الغائية والا فلا فائدة لقوله وان يكون للاول اليه اقول اطلاق
الخمر على العنب على طريق المسببية مذهب ابن جني قال في الخصائص اكتفى
بذكر المسبب الذي هو الخمر عن السبب الذي هو العنب انتهى واما تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه فليس بظاهر في العنب لانه مركب من ثفله
وقشره ومائه بل في العصير يؤول الى الخمر ولهذا قال في المطول وتسمية الشيء
باسم ما يؤول ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل نحو اني اعصر خمرا اي عصيرا
يؤول اليه انتهى فيكون العصير بعينها سينقلب خمرا فيكون تسمية الشيء باسم
ما يؤول اليه ظاهرا كما ذكر في بعض اصول الفقه هذا تسمية الشيء باسم غايته
فالمعنى استخرج بالعصر خمرا اي عصيرا يؤول اليها انتهى لكن يلزم على هذا
ان يكون المجاز في الاسم والفعل وهو اعصر فانه اطلق واريد به استخرج
واليه ذهب ابن عربي في غريب القرآن حاصله يجوز في لفظ واحد اعتبار
المجاز والاستعارة فاللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد يجوز ان
يكون استعارة بقصد المشابهة ومجازا مرسلا بعدم قصد المشابهة كالمشفر
في شفة الانسان على ما حققه المص وكذا في اطلاق الخمر على العنب يجوز الاعتباران

اعتبار اطلاق السبب على المسبب واطلاق المسبب على السبب باعتبار
مسببية الغاية فيكون في مجاز واحد اعتباران فانت عرفت ان هذا
المجاز في الفعل لا في الاسم فلا يكون الاعتباران في المجاز في شيء واحد فتامل
قوله ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة يعني ان الحق في جواز استعمال المجاز
ان لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل
اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه
كما ذكر قوله ولا يشترط السماع في افراد المجازات اي لا يشترط السماع
في كل فرد من المجاز كما ذهب اليه طائفة قوله فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع الخ اقول هذا شروع الى الاستعارة في الشرع
ونفي لقول من قال ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية مثل البيع
والهبة والنكاح والطلاق لانها اخبارات جعلها الشرع انشاءات
واذا صارت انشاءات صارت كشيء خارج عن اللغة لان
اقسام اللغة اخبار واستخبار وامر ونهي وليس الانشاء منها ولان
الانشاء فعل جارحة الكلام وهو اللسان ومخارج الحروف والاستعارة
لا يجري في الافعال وانما تجري في الاخبارات والامر والنهي ولان حقيقة
الفعل اذا صدر من احد لا يكون صادرا عن غيره لا حقيقة ولا مجازا
حاصله ان علاقة المجاز عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك
بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى لان لكل موجود
من الصور صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث
لان المجاز لا يجوز الا ان يكون بين محلي الحقيقة والمجاز تعلق خاص
ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز وذلك التعلق يحتمل

ان يكون من حيث المعنى او من حيث الصورة اما من حيث المعنى فمثل
تسميتهم للرجل البليد حمارا وللشجاع اسدا واما من حيث الصورة
فمثل تسميتهم المطر سماء لاتصال بينهما صورة فعلى هذا اخرج الشرعيات
باستعارة السبب والعلل من المجاز لان للمشروعات احكاما
واسبابا وليس لها صورة محسوسة بالبصر وانما هي مسموعات
فان قيل التعاطي محسوس يحس بالبصر قلت هو ملحق وليس باصل
في باب البيع كذا في البزدوي وشروحه قوله وقد يعبر عن علاقة الاتصال
في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع اقول هذا جواب النفي المذكور
حاصله لا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين مدلولي اللفظين
من حيث المعنى الشرعي يصلح طريقا للاستعارة وانها ليست بحكم يختص
باللغة لان طريق الاستعارة التقرب والاتصال وذلك ثابت بين كل
موجودين من حيث وجدا سواء كانا محسوسين او مشروعين
والمشروع قايم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي يتعلق به فصحت به
الاستعارة ولان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت
من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل ولا اختراع
فيما لا يعقل الاثر ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة
وكذا ما شاكله بيانه ان استعمال الاستعارة في الفاظ الشرعية كثير
في مسائل اصحابنا مثل البيع والهبة والتمليك في النكاح فان اللفظ
وهو البيع مثلا صارت علة في الشرع لثبوت الملك في المحل الصالح وذلك
معقول المعنى لان لفظ البيع دال على هذا المعنى قبل الشرع فانه في اللغة
مبادلة المال بالمال ثم زيد في الشرع الرضا وكذا النكاح فانه في اللغة

الضم والازدواج وزيد في الشرع شروط الشهود وذلك المعنى معقول
في الشرع وكذلك مشابهة الاعتاق والطلاق لان الاعتاق لازالة
ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة بخلاف تعلق الحد الى الزنا
والقذف لانه غير معقول قوله لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة
الخ يشير بلفظ الكيفية نظير المعنوي من المحسوس وبلفظ الصفة نظير الصورة
فيما يحس لان المشابهة في المشروعات ليست بصورة تحس فصار
الاتصال في السبب والصفة نظير الصورة فيما يحس والاتصال في معنى المشروع
كيف شرع اتصال هو نظير القسم المعنوي في المحسوس بيانه ان اتصال السبب
بالمسبب والعلة بالمعلول نظير اتصال الصوري في المحسوسات لان السبب المفضي
مجاور للمسبب والمسبب مجاور للسبب ذاتا كوجود النهار بالشمس والعلة
مجاورة للمعلول والمعلول كذلك لان العلة التامة لا تنفك عن المعلول
والمعلول كذلك وليس بين السبب والمسبب وبين العلة والمعلول
اتصال من حيث المعنى لان معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب
كونه متوثرا بذلك الافضاء كما قلنا في وجود النهار بالشمس ومعنى العلة
وهي المؤثرة في الشرع دون العقليات الايجاب ومعنى المعلول التاثر
بذلك الايجاب فثبت ان بينهما مناسبة من حيث المجاورة والملازمة
لا من حيث المعنى فالحقناها بالاتصال الصوري ومحصوله ان المشروعات
موجودات كالمحسوسات ولها صورة ومعنى ايضا فاذا كان سبب الاستعارة
في اللغة التقرب بين المحسوسات فصحت فيها ايضا كما جعلنا في القياس
الشرعي فان طريق صحة القياس استنباط الوصف المؤثر فكلما وجد
هذا الوصف صح القياس بلا تفاوت بالاتفاق كذا في الشروح

واما الاتصال في الكيفية وهو اتصال معنى فالحقناها بالمعنوي في المحسوس
بيان الاتصال معنى ان بين العلة وحكمها اتصالا من حيث الذات
كالمطر في السحاب الى السماء فكذلك بين علة وعلة وسبب وسبب اتصال
من حيث المعنى لان البيع شرع لاثبات الملك والنكاح شرع لاثبات الملك
فكان بينهما اتصال من حيث المعنى لان مشروعية البيع لتملك ملك الرقبة
ومشروعية النكاح لتملك منافع البضع فكان بينهما مناسبة وكذا الحوالة
شرعت لنقل الدين من ذمة المحيل الى ذمة المحتال عليه وتوجه المطالبة
اليه وكذا الكفالة ضم ذمة الى ذمة يظهر اثرها في حق توجه المطالبة فلهذا
قالوا الكفالة بشرط البراءة حوالة والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة
وكذلك الوصية والارث لانهما استخلاف يضاف الى ما بعد الموت
كذا في شروح البزدوي قوله كالهبة والبيع الخ مثال للمجاز الشرعي قوله
كاستعمال اللفظين اي البيع والهبة قوله الدالين عليهما اي على اللغوي
والشرعي قوله في النكاح متعلق بقوله كاستعمال قوله فان الهبة
وضعت الخ الفاء علة لقوله الدالين الظاهر ان يقول فان الهبة
والبيع وضعا لكن اكتفى بها لظهوره من العلة وهي لملك الرقبة او بقوله
كنكاحه بلفظ الهبة قوله لملك الرقبة اي وضعت في الشرع لاجل حصول
ملك الرقبة قوله والنكاح لملك المتعة اي وان النكاح وضع لاجل
حصول ملك التمتع وهو الوطي الحلال لا المتعة المعروفة فانت عرفت
من هذا ان الملك اعم من المال قوله فاطلق اللفظ الموضوع للسبب
اي اطلق لفظي الهبة والبيع الموضوعين لملك الرقبة قوله واريد به
اي اريد باللفظ الموضوع وهو الهبة والبيع السببين المسبب وهو

ملك

ملك المتعة شرعا حاصله ان لفظي الهبة والبيع الواردين في النكاح الشرعي
الدالين على المعنيين اللغويين الموضوعين الاصليين الذين يجري
فيهما الاستعارة خرج بهاء دلالة اللغوية لان معنى الشرعي مغيرة بالمعنى
اللغوي بالكلية بسبب الدلالة عليه وكذا الشافعي استعمل المجاز وقال
ان الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق
مجازا ولم يمنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز في الشرع
فالتفصيل في البزدوي قوله كنكاحه بلفظ الهبة الضمير راجع الى الرسول
وانما ذكر بهذه الصورة لان المشبه به وهو المقيس عليه اقوى واعظم
يعني انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازا استعارا لا لان
نكاحه عليه السلام انعقد هبة لان تمليك المال في غير المال لا يتصور وقد
كان في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف
الملك على القبض فثبت انه كان استعار النكاح ولا اختصاص
للرسالة بالاستعارة اي لا اختصاص له بانعقاد النكاح بلفظ الهبة
بطريق الاستعارة ووجوه الكلام بل الناس في وجوه التكلم سواء
فثبت ان جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية لا خلاف
فيه غير ان الشافعي ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج
لحكمة كذا في البزدوي اعلم ان النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج
والهبة والصدقة والتمليك عندنا وعنده ينعقد بلفظ النكاح والتزويج
فقط ولا ينعقد بلفظ الاباحة والاحلال والاجارة والعارية بالاتفاق
وينعقد بلفظ البيع والشراء في الاصح مرارا وايتاس كذا في شروح البزدوي
قوله اي خالصة لك الخ هذا دليل الشافعي ومتعلق بقوله لا ينعقد بغير

لا ينعقد النكاح بالقياس الى النبي لان هذا مختص به لقوله تعالى خالصة لك
من دون المؤمنين **قوله** ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة اي لا ينعقد
النكاح بالهبة والبيع لان النكاح عقد شرع لامور مشتركة بين الزوج
والزوجة في الدينية والدنيوية لا تحصى ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس
فيهما معنى التمليك لان النكاح في اللغة الضم والتزويج الازدواج الائتلاف
ويدلان على التلفيق الكامل الموجب للاتحاد بين الزوجين وليس
في هذين اللفظين ما يدل على التمليك لا في العين ولا في المنفعة بخلاف
البيع فانه مبادلة المال بالمال وفي الهبة تمليك ايضا فلم يصح الانتقال
عن لفظ البيع والهبة الى النكاح لقصور اللفظ المستعار وهو البيع
والهبة عن اللفظ الموضوع المستعار له وهو النكاح والتزويج وهذا
معنى قول اصحاب الشافعي النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا
كلفظ الشهادة لا يجوز اداؤه الا بنفس اللفظ ولم يتم اليمين
مقامها وهو ان يقول احلف بالله مقام اشهد لان الحلف موجب
بغيره اي يوجب البر بصيانة اسم الله تعالى عن الهتك فلم يصح الاستعارة
قوله كالنسب وعدم انقطاع النسل الخ مثال لمصالح الدنيوية لان التوالد
والتناسل وعدم انقطاع النسل من المصالح الدنيوية **قوله** والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحصان من الامور الدينية لان الاجتناب
عن الفساد والزنا دينية وكذلك تحصيل الاحصان من الدينية قال النبي
عليه السلام من تزوج فقد حصن نصف دينه واثبات صفة
الاحصان للنفس شرعا راجع الى الدينية **قوله** واستمداد كل منهما
في المعيشة بالاخوة الى قوله ويقال التوارث مثال الدنيوية وفي الجوهري

والنوب تقول الازواج ثلثة زوج بهر وزوج دهر وزوج مهر اي يعجب العيون
بحسنه وجماله او يعد لنوائب الدهر او يؤخذ منه المهر انتهى وقال النبي صلى الله
عليه وسلم الدنيا متاع وخير متاعها المراة الصالحة وقال الطيبي الحسنة في الدنيا
المراة الصالحة وفي حديث طويل قال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه
الا اخبرك بخير ما يكنز المراة المراة الصالحة اذا نظر اليها سرته واذا امرها
اطاعته واذا غاب عنها حفظته انتهى انت خبير ان هذه المعاني لا تخرج عن
استمداد كل منهما في المعيشة بالاخوة **قوله** خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول
في غاية البعد اي خلوص المجاز من قوله خالصة واختصاصه بقرينة لام لك
في غاية البعد لما سبق ان لا اختصاص للرسالة بالاستعارة في انعقاد
النكاح بلفظ الهبة بل الناس في وجوه التكلم سواء **قوله** وعن الشافعي انا لا نسلم
ان شرعه لتلك المصالح الخ هذا جواب عما قال الشافعي ان النكاح عقد
شرع لمصالح حاصله النكاح موضوع لامر واحد وهو ملك المتعة ولا يجوز
ان يكون موضوعا للمصالح بل للملك عليها اي بل شرع النكاح للملك
للزوج على الزوجة فيكون الهبة مستعارة للنكاح لضرورة بقاء دلالة التعويض
وهي الملك له **قوله** وانما هي ثمرات اي انما المصالح ثمرات تترتب على حكم
الملك له عليها لانه امر معقول معلوم بدليل لزوم المهر وهو الثمن عوضا عن الملك
وهو يلزم بسبب العقد لها ولو كان ما ذكره اصلا وهو مشترك لما صح
ايجاب العوض على احدهما لانه مشترك بينهما ولما كان الرجل قواما عليها
قوله وكون الطلاق بيده عطف على قوله بلزوم المهر اي بدليل كون الطلاق
بيد الزوج لانه هو المالك له **قوله** واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة
هذا جواب اقوى اي اذا صح النكاح بلفظي النكاح والتزويج الذين لا يدلان على الملك لغة

قوله فلان يصح بما يدل عليه اولى اى فلان يصح بلفظ يدل على الملك لغة وهو
الهبة اولى مما لا يدل عليه اصلا حاصله ان النكاح موضوع لامر واحد وهو
ملك المتعة ولا يجوز ان يكون موضوعا لامر لا يحصى لان ما وراء ملك المتعة
من ثمرات النكاح وفوائدها وفروعها وانها غير محصورة فلا يمكن ضبطها فلا
يجوز وضع النكاح اياها ولانه لم يوجد في اللغة لفظ وضع لمعان لم يكن محصورة
ولان العقد لو شرع لجميع المصالح لوجب تخلف فعلم انه شرع لملك الزوج
على الزوجة قوله فان قيل الخ حاصل السوال ان الملك لما كان مقصودا
في النكاح والنكاح والتزويج لا ينبئان عن الملك فينبغي ان لا ينعقد
النكاح بهذين اللفظين فاجاب بقوله النكاح والتزويج صارا علما
لهذا الحكم والعلم يثبت الحكم بذاته لا بمعناه جاء به ان الواضع اذا وضع
لفظا بازاء المعنى صار ذلك اللفظ حقيقة لذلك المعنى بعد ارادة المتكلم
فيه اعليه سواء كان ذلك المعنى معقولا او غير معقول الا ترى ان اسماء
الاضداد اذا اطلق على اضدادها يدل على مسمياتها كالبصير على الاعمى والاسود
على الابيض كالكافور على الحبشي فثبت ان دلالة الاسم على المسمى بحسب
ذات اللفظ لا بمعناه الا ترى انه موقوف على السماع دون العقل كالنص
الوارد في الشرع يثبت به الاحكام بصريحه كالحد في الزنا والقذف
دون الاوصاف المؤثرة فكذلك هذا فالتفصيل في محله قوله ويزيد عليها
بلزوم العوض اى يزيد البيع على الهبة بلزوم العوض في البيع فان قيل
يجوز العوض في الهبة ايضا قلت انها بشرط العوض يكون بيعا لان الهبة
في الشرع تمليك عين بلا شرط عوض قوله واعلم ان هذا الاعتبار اى
اعتبار اتصال ولزوم بين الحقيقة والمجاز في سببية البيع والهبة للنكاح

قوله ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه قوله ان يكون
فاعل اذا لم يجب حاصله ان استعمال البيع والهبة في النكاح بالسببية
عند من لم يشترط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
بل بجنسه واما عند من شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى
المجازي بعينه لا بجنسه فتمسك في استعمال البيع والهبة في النكاح
بالاستعارة لان ملك الرقبة اقوى واشد من ملك المتعة فمن اكتفى بالجنسية
تمسك في المجاز بالسببية ومحصوله دفع الاشكال وجه الاشكال ان الاتصال
لما كان قائما بين السببين وهو البيع والنكاح والحكمين وهو ملك الرقبة
والمتعة فيجوز ان يستعار النكاح عن البيع كما صح استعارة البيع عن
النكاح لان الاتصال لا بد له من الطرفين واذا كان هذا الطرف جائزا
كان ذلك الطرف مناسبا له لان الشيء لا يتصل بغيره الا ان يكون
ذلك متصلا به كالاخوين واذا لم يجز في هذا الجانب لا يجوز في ذلك ايضا
فاجيب عنه ان الاتصال نوعان كامل وقاصر اما الكامل فهو ليس بسبب محض
بل شرع لحكم السببية فيكون الاتصال لحكم السببية الشرعية فيكون علة لان
الحكم علة فلا يكون مقصودة في ذاتها لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم
لا يثبت الا بعلته لان المعلول لا يوجد الا بالعلة فاستوى الاتصال
من الجانبين بهذا فصحت الاستعارة من المعلول الى العلة ومن العلة
الى المعلول وكذا في السببية الكاملة لانها اشبه العلة لحكمها في عدم كونها
مقصودة لذاتها بل بحكمها الا ترى ان معنى الحقيقي للغيث يستعار
للمعنى المجازي وهو النبات لكن الغيث ليس سببا للمعنى المجازي بعينه
وهو النبات الحاصل من الغيث فقط بل يستعار بجنس المعنى المجازي وهو

مطلق النبات سواء حصل بالمطر او الماء فيكون المسبب اقوى فيطلق على
السبب اقول هذا القياس غير صحيح لان النبات المسبب يطلق على الغيث
وعكسه واما النكاح المسبب فلا يطلق على السبب وهو البيع والهبة فكيف
يجوز هذا التمثيل فتأمل اعلم ان السبب يطلق على العلة الموجبة كما يقال الزنا
سبب الحد والسرقة سبب للقطع والبيع سبب لوجود الملك لانه لا افضاء
في العلة موجود مع زيادة وهو اضافة الحكم الى العلة ويطلق على غير العلة
وهو السبب الخالص وهو الذي كان مفضيا ولا يكون موجبا لان
السبب المحض ما كان مفضيا الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة
المتخللة بين السبب والحكم كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود
ولكن العلة مشي الاقدام ولا يضاف اليه الوصول ولا العلة المتخللة وهي
المشي ويجوز ان يكون العلة المتخللة مضافة اليه نحو ملك الرقبة فان
البيع علة لملك الرقبة وملك الرقبة علة لثبوت المتعة والبيع سبب لها
وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع **قوله** واما اذا اوجب ذلك اي
اذا اوجب المعنى الحقيقي الذي كان سببا للمعنى المجازي بعينه في المجاز **قوله**
فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة اي لا يصح اعتبار المجاز من الجانبين
الا اعتبار الاستعارة وهو من جانب واحد كاطلاق استعمال الاسد
على الرجل الشجاع والحمار على البليد لا البليد على الحمار ولا الرجل الشجاع
على الاسد يعني لا يقال للاسد رجل شجاع ولا للحمار بليد على طريق الاستعارة
وكذا البيع يطلق على النكاح على طريق المجاز لكونه سببا لملك المتعة ولا يطلق
النكاح على البيع لانه اصل وسبب النكاح فرع ومسبب لانه ثبت تبعا
لملك الرقبة اولانه غير مفتقر اليه المسبب مفتقر اليه فيستعار النوع والسبب للحكم

لان

لان هذا الاتصال ثابت في حق النوع وهو ثبوت ملك المتعة لافتقاره الى
ملك الرقبة ولا يصح ان يستعار النوع للاصل لان هذا الاتصال يعني افتقار
المسبب وهو ثبوت ملك المتعة في حق الاصل وهو ملك الرقبة معدوم لاستغنائه
فيكون اتصاله الى السبب ناقصا وقاصرا فيكون المجاز من احد الجانبين
اقول واعرف هذا الاتصال بين السبب والمسبب في الافتقار كالجملة الناقصة
اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على اخره لصحة اخره وافتقار
الاخر الى الاول في اثبات الخبر مثلا اذا كان لرجل زوجات فقال زينب طالق
وخديجة فاول الكلام وهو المعطوف عليه قائم في نفسه لاستغنائه عنه
وعلى هذا الاصل والسبب يستعار للمسبب لا عكسه كذا في الكبرى فان قيل
كما ان العلة مفتقرة الى المعلول في المشروعية فكذلك السبب لم يشرع
الا لحكمه فيكون مفتقرا الى المسبب في كونه سببا فاذا جاز الاستعارة في
افتقار العلة الى المعلول من الجانبين بالاتفاق فكذا يجوز في افتقار السببية
قلنا لا نسلم ان السبب لم يشرع الا للمسبب الا ترى ان ملك الرقبة
يوجد في الامة المجوسية والاخت الرضاعية والعبيد والبهائم بدون
وصف الاستمتاع فثبت ان السبب موجود بدون المسبب مشروع
بدونه واذا كان كذلك لا يكون السبب لازما للمسبب فلا يجوز اطلاق
المسبب على السبب لانه ليس بلازم بخلاف اطلاق السبب على المسبب
لانه لازم له وبخلاف اطلاق اسم المعلول على العلة لان المعلول لا يوجد
بدونها فكان مفتقرا في وجوده الى العلة ولاجل هذا يجوز المجاز
في العلة والمعلول من الجانبين وفي السبب المحض من احدهما واما اذا
كان المسبب مختصا بالسبب نحو اختصاص المعلول بالعلة فيجوز

الاتصال بين السبب والمسبب
كالجملة الناقصة

الطلاق المسبب على السبب لكون الافتقار من الجانبين لا السبب للاختصاص
كالعلة والمعلول صحت الاستعارة من الجانبين كافتقار جنس النبات
بجنس الماء وافتقار الخمر بالعنب بخلاف المتعة فانها تثبت تبعا الملك
الرقبة ولا يوجد الا اتفاقا كما سبق فلا يكون مختصا بالفاظ التمليك
فلا يصح الاستعارة من الجانبين بل من جانب وفي هذا المحل اسولة
واجوبة لكن لا يساعده المقام قوله وهكذا حكم الطلاق والعتاق
يقع الفاظ العتق مثل التحرير والاعتاق وانت حرة وغيرها يصلح ان
يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وهي توجب زوال
ملك المتعة تبعا لا قصدا فصحت الاستعارة مثلا اذا قال لامراته اعتقتك
او حررتك وانت حرة ونوى الطلاق وقع الطلاق فان قيل فو لك
بعت ابنتي او وهبتها منها لا يحتاج الى النية وينعقد النكاح بدونها
وهنا تحتاج الى النية قلت الفرق ان محل المجاز في الفاظ التمليك
متعين لان الحرة لا يكون محلا للبيع ولا للهبة حقيقة فتعين المجاز
مرادا بلا نية وهو عقد النكاح واما اذا قال حررتك وانت حرة او اعتقتك
فيجوز ان يضاف اليها باعتبار حقيقة الحرية ويجوز ان يكون مستعارا عن
الطلاق فلا بد من النية قال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق
لانهما متشابهان في المعاني اقول الشابه طريق من طرق الاستعارة
كالمشابهة بين الاسد والانسان مع وصف الشجاعة وبين الحمار
والبليد في وصف البلادة والدليل على وجود المشابهة بين الطلاق
والعتاق انهما بنيا على الاسقاط والسراية اما الطلاق فيقال اطلقت
البعير اي ارسلته ويقال اطلقت الطير اي خليته فثبت انهما في اللغة

اسقاط

اسقاط وفي الشريعة رفع قيد النكاح واذا رفع قيد ملك اليمين يكون
بمعنى الاسقاط ومعنى السراية انه اذا طلقها نصف الطلاق يقع الكامل
كما اذا اعتق نصف العبد يقع الكل عندهما وعنده اذا كان موسرا والمناسبة
في المعنى من اسباب الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب اقول
لا تصح هذه الاستعارة اي استعارة الطلاق عن العتاق عندنا لان
صحة الاستعارة مبني على الاتصال اما ذاتا او معنى والاتصال الذاتي في
الشرعيات يكون بين السبب والمسبب وزوال ملك النكاح ليس بسبب
لزوال ملك الرقبة بالاتفاق والاتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة
المسبب كالشبكة للصيد والاب للابن باتفاق الخصم ايضا والاتصال
من حيث المعنى معدوم ايضا لان الاستعارة لا يصح بالمشاكلة بكل معنى
قايم بالماهية بدون ان يكون لازما مشهورا مختصا عندنا وعند الخصم
يجوز بكل وصف سواء كان مشهورا او غير مشهور واما عندنا لا يجوز
الاستعارة بالمعاني الشاكلة الداخلة تحت الماهية الا ان يكون
تلك المعاني مختصة لازمة مشهورة لا تنفك عن الماهية ولا يتصور الماهية
بدونها كالشجاعة للاسد والبلادة للحمار كذا في البزدوي وشروحه
قوله ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما كالفرع
من الاتصال الذي يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار
الاصل للفرع والسبب للمسبب ولا يصح عكسه شرع في الاتصال الذي يصلح
ان يستعار الفرع للاصل والمسبب للسبب فقال ثم ان كانت الخ قوله
التبعية في الجملة لان اللزوم والاتصال بينهما في العقل بوجه ما يكفي في المجاز
قوله لا امتناع الانفكاك اي لا معنى اللزوم هنا امتناع الانفكاك كما في اللزوم

في العلة والمعلول قوله كالسبب المسبب المقصود براح قوله المقصود صفة
المسبب وضمير به راجع الى السبب قوله وان كانت معلولة وصلية
والضمير راجع الى العلة الغائية قوله فيجوز استعمال احدهما في الاخر الغاء فذلكة
والمعنى اذا كان الاتصال من حيث السببية واتصال الحكم بالعلة اي اتصال
المعلول بالعلة التي توجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا
لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فيجوز استعمال احدهما في الاخر مجازا قوله
كالشراء والملك يعني كاستعارة الشراء للملك والملك للشراء من الطرفين
لان الشراء سبب للملك فيطلق عليه بلا نزاع والملك علة غائية للشراء لان
الشراء انما يكون بملاحظة الملك فيكون علة غائية فيطلق على المعلول بلا نزاع ايضا
لان المعلول لا ينفك عن العلة قوله حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر
اي عبدا منكرا واما قوله منكرا لان في العبد المعين يستوي الملك والشراء مثلا
اذا قال ان ملكت هذا العبد او اشتريت هذا العبد فهو حر يستوي
الحلف بالملك والشراء في ان النصف الباقي يعتق في الوجهين ووجهه
ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لانه غائب فيحنث
وان لم يجتمع الملك واما في الحاضر فصفة الاجتماع لغو لانه يوصف بالاشارة
اليه فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث ولان بدون الاشارة الى المعين
قصده نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا ملكه متفرقا وفي المعين
قصده نفي ملكه عن المحل وقد ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة
متفرقة كذا في جامع شمس الائمة وفخر الاسلام قوله فاشتراه متفرقا اي ملك العبد
بعقدين مثلا ملك نصفه بعقد فباعه ثم ملك النصف الباقي بالدفعة الثانية
لم يعتق كله ونصفه حتى يجتمع الكل في ملكه بسبب اي تحقيقه قوله عنيت بالملك الشراء

يعني اذا قال اردت بالملك في قوله ان ملكت الشراء بطريق اطلاق
اسم المسبب وهو الملك على السبب وهو الشراء صدق ديانة وقضاء
فيعتق النصف ايضا قوله لان العبد لا يعتق عليه لقوله صدق قوله في قوله
ان ملكت اي لا يعتق من العبد في قوله ان ملكت لا كلا ولا بعضا حتى
يجتمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق راجع الى الكامل والكامل
لا يوجد الا بشراء الكل بصفقة واحدة او بصفقتين او اكثر مع اجتماع
الملك وهذا استحسان من اصحابنا والقياس ان يعتق لان الشرط ملك العبد
مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق قوله ويعتق في قوله ان اشتريت
عبدا يعني لو قال رجل ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد
فقط لم يعتق وان باعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق قياسا
واستحسانا لان الاجتماع في الشراء ليس بشرط فالاجتماع في كونه مشتريا
بعد زوال النصف متحقق الا ترى اذا اشترى عبدا ثم باعه يسمى مشتريا
عرفا وعادة وان لم يجتمعا قوله فقد عنى ما هو اغلظ عليه اي قد اختار الضرر
عليه اي في قوله فاشتراه متفرقا يحلف بارد لانه اذا لم يحمل قوله فاشتراه
متفرقا على اشتراء النصف اولا متفرقا ثم باعه فاشتراه النصف الباقي
فيشكل التفرقة بين قوله ان ملكت وبين قوله ان اشتريت لان
الاشتراء متفرقا لم يمنع اجتماع الملك وان يكون مشتريا ما لم يعتبر بيع النصف
الاول في الاشتراء المتفرق فيعتق العبد في كلا الوجهين فلا يظهر الفرق
ولا يؤدي عبارته مراده فتامل اعلم ان المسئلة على اربعة اوجه الاول الحلف
على ملك عبد منكر والثاني الحلف على عبد معين والثالث على شراء عبد منكر
والرابع الحلف على شراء عبد معين اما الاول فهو ان يقول ان ملكت عبدا

نقد على المصـ

فهو وان ملك كل عبد عتق وان ملك نصف عبد لم يعتق وان ملك نصفه
ثم باعه ثم ملك النصف الاخر عتق عليه فى القياس ولم يعتق فى الاستحسان
وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق
فاذا اجتمع النصفان فى الملك عتق وكذلك اذا افترق النصفان قياسا
على المعين وجه الاستحسان ان الملك مطلق والمطلق راجع الى الكامل
وهو ما كان بصفة الاجتماع فثبت ان قيد الاجتماع بهذه الدلالة وفيه
دلالة اخرى فان الرجل يقول والله ما ملكت الف درهم وقد انفق على نفسه
الف الف درهم ومع هذا كان صادقا فى يمينه لانه لم يجتمع فى ملكه الف
درهم فثبت ان صفة الاجتماع ثابتة فى الملك حتى قيل ان محمدا وضع
هذه واخفاها ولم يفهم اصحابه وكان على باب مسجده رجل يقال له اسحق
فنادى وقال يا اسحق هل ملكت الفا فقال لا فقال هل اشتريت بالف درهم
قال نعم وقيل كان المنادى ابا بكر الاسكاف واما الثانى فهو ان يحلف
وقال ان اشتريت عبدا فهو حر فان اشتراه عتق وان اشترى
نصفه فقط لم يعتق وان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر
يعتق قياسا واستحسانا والفرق بين الاستحسانين فى المسئلتين ان
الاجتماع فى الملك شرط بحكم العرف والعادة والاجتماع بعد الزوال لا يتحقق
اما الاجتماع فى الشراء ليس بشرط فالاجتماع فى كونه مشتريا بعد الزوال
متحقق الا يرى انه اذا اشترى ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة الا يرى
انه لو حلف وقال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشترى لغيره انه يحنث
فى يمينه فاذا اشترى النصف الاخر بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع صفة كونه
مشتريا فى الكل فيعتق النصف الباقى واما الثالث والرابع فهو ان يحلف

على ملك عبد معين او شراء عبد معين بان قال ان اشتريت هذا العبد
او ملكت هذا العبد فهو حر فان ملك النصف او اشترى النصف لم
يعتق وان ملك الكل عتق وان ملك النصف الاخر بعد زوال الاول
عن ملكه او اشترى النصف لم يعتق فى الفصلين بلا خلاف والفرق
بين الفصل الاول والثانى ان الاجتماع صفة والصفة فى المعين لغو
وفى الغائب معتبر كما فى الدار الا ترى انه اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا
صارت صحراء لا يحنث لان البناء صفة والصفة فى الغائب معتبر ولو
قال هذه الدار فدخل بعد ما صارت صحراء يحنث لانها تعرف بالاشارة
لا بالصفة هذا اذا كان الشراء صحيحا حتى عتق نصف الاخر فى الشراء
ولم يعتق فى الملك فاما اذا كان الشراء فاسدا فلا يعتق قوله
واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك يعنى اذا قال فى حلف
اذا اشتريت عبدا فهو حر حتى يشترط فيه صفة الاجتماع بان قال
عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وهو
طريق الاستعارة قوله صدق ديانة حتى لا يعتق النصف الباقى
وبقوله نويت الملك يجب العتق لوجود طريق الاستعارة قوله وان
لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا فلم يصدق القاضى قوله نويت الملك
لانه ادعى تخفيفا على نفسه واراد دفع الضرر فلا يقبل للتهمة لا لعدم
صحة الاستعارة اقول فيه بحث لانه لو قال ان اشتريت عبدا فهو
حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق
ويمكن ان يجاب عنه ان مراده بالملك فى صورة الشراء الان فيه تهمة
وتخفيفا واما اذا اراد بالشراء الملك فملكه بالهبة او الارث فقد عنى

مهمه
الصفة معتبرة فى الغائب
لا فى المعين

مهمه
الفرق بين الدارين
معرفة ونكرة

مهمه
لا يلزم الحنث فى الشراء الفاسد

ما هو اغلظ عليه كما اراد بالملك الشراء ويؤيده قول الاجيب في المجاز ان يكون
معنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالمطر او غيره فهذا كذلك **قوله** ونحو الكل والجزء المستلزم
ذلك الجزء له عطف على قوله كالسبب اقول اقامة الضمير المستتر مقام اسم الاشارة
ليس بمسموع وان جاز وضع الضمير مقام الاشارة كقول رؤبة فيها خطوط
من سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق وسئل عن ضمير كانه ان كان راجعا
الى الخطوط فينبغي كانها وان كان راجعا الى سواد وبلق فينبغي كانهما فقال
ويحك بوضع الضمير موضع اسم الاشارة انتهى فيكون التقدير كان ذلك ويجوز
الاشارة بذلك الى التثنية كقوله تعالى عوان بين ذلك وكقول الشاعر ان
للخير وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقبل والى التانيث والجمع كما نص ابو حيان
في البحر في قوله تعالى ذلك الكتاب المبين حاصله اذا كانت الاصالة والفرعية
من الطرفين جاز المجاز منهما كالسبب والمسبب الخ ونحو الكل والجزء المستلزم
للكل مثال الجزء المستلزم له الراس والعنق والفواد **قوله** هو مبني على العرف
اي الجزء المستلزم للكل مبني على العرف توضيحه ان اهل اللسان اتفقوا
على اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز وهذا ليس كالعام
اذا اريد بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جميع المسميات لا
لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط
الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا كما سبق تحقيقه في الامر وكذا
اطلاق البعض على الكل من جهات المجاز عندهم الا ان البعض يعبر عنه
وذهب بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة
ومال اليه فخر الاسلام وشبهتهم ان العام لو اريد بعضه يكون حقيقة

فيه وكذا عندنا وان كان بعضه لان من شرط المجاز ان يكون معنى
المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه
قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء
الحقيقة بالكلية فما بقي شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز
وجوابه مذكور مفصلا في بحث الامر واجمالا انه مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتردد بين الحقيقة والمجاز ولانه تعداه كما قال الكرخي والجصاص
قوله حيث يقال للشخص الذي قطعت يداه او رجلاه هو ذلك الشخص
بعينه لا غيره الظاهر ان يقال ورجلاه بدل لفظ او ولان لفظ الانسان
موضوع بازاء معنى الانسانية فلا ينتقض ذلك بقطع يديه ورجليه
وانفه واذنه وبالعمى **قوله** فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه اي اعتبر في العرف الجزء الذي لا يبقى الانسان حيا بعده كالراس
والعنق والفواد **قوله** واطلاق العين على الرقيب هذا جواب
سوال مقدر تقديره لما كان اطلاق الجزء على الكل معتبرا بالجزء الذي
لا يبقى الانسان بدونه فكيف يطلق العين على الرقيب واللسان
على الترجمان مع ان الاعمى ومقطوع اللسان الحيين كثير في الدنيا
فاجاب بقوله فانما هو من جهة ان الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد
بدونها اي بدون ذلك الوصف حاصله ان استعمال العين وهي
العضو الباصر المخصوص في الربيئة وهي الشخص الرقيب مجاز مرسل
لان العين لفظ موضوع لجزء الشيء فيكون اطلاق لفظ الجزء
على الكل مجازا مرسلا بيان وجه تسمية الرقيب مع بقائه بدونه
لان العين لما كانت هي المقصودة في كون الشخص ربيئة

لان غيرهما من الاعضاء مما لا يغني شيا بدونهما صارت العين كانه الشخص
كلا فلا بد في الجزء المطلق على الكل من ان يكون لذلك الجزء المطلق على الكل
مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد او الرجل او
غيرهما على الرقيب وان كان كل منها جزا منه وبهذا الاختصاص يطلق عليه
وكذا اطلاق اللسان على الترجمان اقول فيه بحث لان العين من الفاظ
مشتركة واحد معانيه الرقيب كذا قال صاحب الكشف وابو حيان
فيكون استعماله في الرقيب حقيقة لا مجازا وكذا اللسان في الترجمان فتامل
اعلم ان الرقيب صيغة مبالغة ولا يجي المبالغة من فعيل الا او احول
من فاعل كعليم كما سبق تحقيقه في اول كتابنا قال ابو حيان في البحر الرقيب
فعيل للمبالغة من رقب يرقب رقبا ورقوبا ورقبانا احد النظر الى امر
ليتحققه على ما هو عليه ويقترن به الحفظ ومنه قيل للذي يرقب خروج السهم
رقيب انتهى قوله الاول فليدع ناديه اي اهل مجلسه تعبير مثال استعمال المحل
في الحال نحو قوله فليدع ناديه لان ناديا هو المجلس الذي ينتدي فيه
قوم اي جهل فيكون المراد بناديه اهله وهم الحالون فيه قوله والثاني اي استعمال
الحال في المحل نحو قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله قوله
فان شرعية ليست لاجل حصول ملك المتعة يعني شرعية ملك الرقبة ليست
لاجل حصول ملك المتعة لان افتقار المسبب وهو ثبوت ملك المتعة
في حق الاصل وهو ملك الرقبة معدوم لاستغنائه عنه فلا يكون السبب
مشروعا لاجل المسبب على سبيل الاصالة بل ثبوت المسبب بهذا السبب
اتفاقية الا ترى ان ملك الرقبة يوجد في العبد والاخت من الرضاع
والامة المجوسية والبهائم ولو شرع لهذا المسبب لم يوجد في غيرها

ومثل

ومثل هذا السبب يطلق عليه لاتصال بين السبب والمسبب ولا يطلق
المسبب عليه لاستغنائه عنه قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس
اقول هذا تفريع لقوله فلا يجوز المجاز الا من طرف الاصل وهو السبب
المحض لا من الطرف النوع وهو المسبب لان الاتصال في السبب المحض
ناقص وقاصر لاستغنائه عنه كما سبق قوله وتلك الازالة اي ازالة
ملك الرقبة قوله سبب لهذه اي سبب ملك المتعة قوله لانها تفضي
اليها لان ازالة ملك الرقبة تفضي الى ازالة ملك المتعة قوله وليست
وهي مقصودة منها اي ليست ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة ملك الرقبة
يعني ان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة وتلك الازالة توجب
زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا كاستعمال البيع في النكاح لان البيع
وضع لتمليك ملك الرقبة وذلك يوجب ملك المتعة تبعا لا قصدا
فيستعار الاصل للنوع لا عكسه فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق الا ترى
اذا قال رجل لامته طلقتك او انت طالق او باين او حرام ونوى العتق
لا يصح هذه الاستعارة ولا يعتق عند اصحابنا خلافا للشافعي قوله
فان قيل المعتبر في المجاز الخ هذا السوال يرد على قوله فان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة حاصله ان استعارة العتاق عن الطلاق
غير صحيح لان الاستعارة مبنية على الاتصال بين السبب والمسبب
في المعنى الحقيقي والمجازي فمعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لغة وشرعا
على ما حققه فخر الاسلام فكيف يستعمل في الطلاق وهو ازالة ملك المتعة
فكيف يقال انه وضع لازالة ملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المتعة
قوله قلنا قد يقوم النوع من المعنى الحقيقي مقامه الخ هذا منع ما قاله فخر الاسلام

ان معنى الحقيقي ما وضع له اسمه وما احتمله محله انتهى فعلى هذا يكون ازالة
ملك الرقبة غرضا من معنى الحقيقي للعتق فيكون ازالة ملك الرقبة سببا
لازالة ملك المتعة وهو مسببه فيستعمل مجازا فيه كاستعمال البيع الموضوع
لوضع اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة بلا عكس فثبت ان
زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة وزوال ملك النكاح
ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب
هنا لا يصلح طريقا لاستعارة المسبب عن السبب باتفاق الخصم ايضا هذا
في الاتصال الذاتي لكن النزاع بيننا وبين الخصم في الاتصال من حيث المعنى
وعندنا هذا معدوم في الاصل ايضا لاستغنائه عنه اعلم ان المراد من الاتصال
ان يكون احدهما سببا للاخر وهذا كاف في المجاز على ما ذهب اليه
المحققون فلا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام الى الاتصال بين السببين
ايضا مثل الفاظ التمليك الفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة
لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة **قوله** قال الش في تبع العكس ايضا
اي قال الش فيصح ان يستعار الطلاق للعتق كما يصح عكسه **قوله**
لكن لا بطريق السبب على السبب بل بطريق الاستعارة يعني قال الش في
طرق المجاز كثيرة فاستعمال الطلاق في العتق من حيث المسببية فيجوز استعماله
بطريق الاستعارة لكونه متشابها له في المعنى والتشابه في المعنى طريق
من طرق الاستعارة كالتشابه بين الاسد والانسان في وصف الشجاعة
وبين الحمار والبليد في وصف البلادة **قوله** اذ كل منهما اسقاط مبني على السراية
واللزوم الخ من قوله اذ كل منهما الى قوله قلنا مذكور في التوضيح بعبارته يعني
الدليل على التشابه انهما مبنيان على الاسقاط والسراية في اللغة والشرع

اما

اما في اللغة فيقال اطلقت البعير اي ارسلته ويقال اعتقت الطير اي
خليته فثبت انهما في اللغة اسقاط واما في الشرع فالطلاق رفع قيد ملك
النكاح والعتاق رفع قيد ملك اليمين وكلاهما يقع الاسقاط في الشرع ايضا
ويقال اسقاط الحق فيهما واما السراية فانه اذا طلقها نصف الطلاق يقع
الطلاق الكامل كما اذا اعتق نصف العبد يعتق الكل عندهما وعنده
اذا كان موسرا كذا في البرهان واما اللزوم فانهما لا يرتدان بالرد
ولا يحتمل الفسخ والتعليق بعد الايجاب فاذا ثبت التشابه صحت
الاستعارة لان المناسبة في المعاني من طرق الاستعارة مثل المناسبة
في الاسباب **قوله** قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من
ازالة القيد الذي هو الطلاق توضيحه ان الاعتاق اثبات القوة
الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اي الفرخ اذا قوي وطار
عن وكره اي عشه ومن هذا المعنى وهو القوة يقال عتاق الطير
لكواسبها وهو البازي والصقر والشاهين لزيادة قوة فيها
فيقال عتقت البكر اذا ادركت اي بلغت لزيادة القوة وهذا
المعنى في العتق شايع في كلام العرب والمراد من القوة الشرعية
اهل الولاية والشهادة وساير التصرفات وكذا معناه الشرعي
لان الرق ثابت على الكمال حتى يسلب عنه الولايات كلها وصار
كالبهايم والجماد وسلطان المالكية ساقط عنه فثبت ان الاعتاق
اثبات القوة الشرعية لغة وشريعة وليس بين ازالة قيد النكاح
لتعمل القوة الشرعية التي ثابتة للمراة قبل النكاح ومع النكاح الاهلية
والعقل والبلوغ عليها من التزوج بزوج اخر والخروج والبروز وبين

اثبات القوة الشرعية بعد العدم اي بعد صارت معدوما بالاستيلاء
والقهر عليها مشابهة كما ليس بين الطلاق الذي يرفع القيد عن المحبوس
وبين احياء الميت حقيقة فما هذا الا كمن استعار الحمار للذكي والاسد
على الجبان واما ضعف معنى الطلاق المستعمل في العتاق فان معنى
الطلاق الذي وضع له اسمه وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة
عنه في اللغة وما احتمل محله وهو نوع حبس ثبت حقا للزوج على الزوجة
فالنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية عنها الا ترى
ان الزوجة تملك الرقبة وساير الولايات هذا هو معناه لغة
وشرعا وتوضيحه بالنعة فلان معناه في اللغة الارسال والتخلية يقال
اطلق البعير اذا رفع عقاله واطلق المسجون اذا خلي سبيله
واطلق العبد اذا رفع قيده واطلق الطير اذا ارسله واما شرعا
فلان النكاح يوجب كونها محبوسة لحق الزوج حتى لا يجوز لها
الخروج والبروز بدون اذنه ولا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب مالكية
المال ولا ولاية الشهادة وان جميع التصرفات والولايات ثابتة لها
بعد النكاح كما كانت قبل النكاح فالطلاق يرفع القيد ويرسل الحبس
الذي ثبت بالنكاح وهذا هو القيد الذي احتمله المحل لا غير فلا مناسبة
بينهما في هذا الوجه لان معنى المشاكلة في الاستعارة هو المشابهة في المعنى
الخاص المشهور بينهما فلا يجوز الاستعارة بمعنى غير مشهور بينهما والا لجازت
استعارة السم عن الشهد والسماء عن الارض وجميع المتضادين عن
اضدادها باعتبار المشابهة في الشيئية والحدوث والوجود ولا يقول
احد الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا لاشتراك في المعنى الخاص المشهور اللازم

لا ينفك عن الماهية ولا يتصور الماهية بدونه مثل الشجاعة للاسد والبلادة
للحمار ولان الابتلاء يسقط يعني ان الله تعالى امرنا بالاعتبار بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وهو رد الشيء الى نظيره بالوصف المؤثر
ولو جاز الاستعارة والتعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة وللعالم
فضيلة على الجاهل في التعليل والاستعارة وللجاهل نقيصة فاستوى العالم
مع الجاهل وهذا منتف بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون فثبت ان الاستعارة انما تقع بوصف لازم مشهور له
اثر الاختصاص لا بكل وصف عام يكون له ولغيره على سبيل العموم والا لبطل
الامتحان ويصير الموجودات في الاحكام كلها متناسبة مع ان طريق
المجاز انما وضع لاظهار الفصاحة والبلاغة وليزداد الاحكام حسنا
وطراوة وليتميز العاقل من غير العاقل والعالم من الجاهل والذكي عن الغبي
في ابداع الاستعارات والمجازات واستخراج غرايب التمثيلات واستنباط
عجايب التشبيهات على وجه بديع ونظم غريب وتمثيل مونق وتشبيه مرق
كقوله تعالى قوارير من فضة والله الهادي الى سبيل الرشاد قوله لان المستعار له
يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه كرجل الشجاع والرجل البليد من الاسد
والحمار وههنا ليس كذلك لان المشبه وهو الاعتاق اقوى من المشبه به
وهو الطلاق فلا يجوز الاستعارة من الجانبين لان السبب كان محضا
فيصح اطلاقه على المسبب فلا يصح اطلاقه على السبب المحض قوله قد يكون
مبنية على التشابه يعني ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد يكون
مبنية على التشابه بان يجعل احد الشيئين اصلا والآخر فرعا وبالعكس
فلا يكون المستعار له اضعف في وجه الشبه المستعار منه اقوى واشد منه

في بحث المجاز العقلي

قوله ويحصل المبالغة باطلاق احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو
ادعاء حتى صار المشبه من جنس المشبه به بان يجعل الرجل الشجاع فردا
من افراد الاسد ادعاء فكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع
كاستعماله في حقيقته المفترس وكذا استعمال الصبح في غرة الفرس لان غرة
الفرس صار مستعملا فيما وضعت له ادعاء وهو الصبح هذا مجاز عقلي قوله
وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان اقول كون المشبه به اقوى في وجه الشبه في مجاز
لغوي والاستعارة كلاهما مجاز لغوي عند الجمهور فيكون الاسد مثلا موضوعا
للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما فيكون المشبه به اقوى في وجه الشبه لان
استعماله في المشبه به يكون فيما وضع له دون المشبه في غير ما وضع له
بيانه ان البيانيين اختلفوا في ان الاستعارة مجاز لغوي ام عقلي فذهب
الجمهور الى انها مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة
المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كالاسد مثلا في قولنا رأيت
اسدا يرمي موضوعة للمشبه به اعني السبع المخصوص لا للمشبه اعني الرجل الشجاع
ولا لاعم منهما كالشجاع مثلا ليكون كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان
عليهما وهذا معلوم قطعا بالنقل عن ائمة اللغة فح يكون استعماله في المشبه
استعمالا في غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له اعني
المشبه به فيكون مجازا لغويا فيكون المشبه به اقوى في وجه الشبه وهذا
معنى قول المص اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب
ان يكون اقوى واشد اح بيانه ان الجامع بين الطرفين مثلا الشجاعة
في المستعار منه اعني المشبه به يجب ان يكون ذلك الجامع اقوى واشد من المستعار له

اعني المشبه لان لفظ المشبه به مستعار فيكون بمنزلة لباس طلب عارية من المشبه به
لاجل المشبه فيكون فرعا لا اصلا فيكون ضعيفا في الاصل فيكون منعا
لقول المعترض قوله قال صاحب المفتاح في الاستعارة اقول هذا دليل لمدعاه
كانه قال لانه قال صاحب المفتاح قوله حتى اذا وجدت وصفا مشتركا
بين ملزومين مختلفين في الحقيقة اح يعني اذا وجدت وصفا
كالشجاعة مثلا مشتركا بين ملزومين مختلفين كالاسد والرجل
لان وصف الشجاعة مشترك بين اسد ورجل شجاع ملزومين
مختلفين قوله هو في احدهما اقوى منه في الآخر اي الوصف المشترك اعني
الشجاعة في الاسد اقوى من الرجل لان لفظ الاسد موضوع له
قوله وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسمية بينهما اح
اراد بقوله وانت الخطاب الى المعترض حاصله ان المراد بالاستعارة
عند جمهور البيانيين مجاز لغوي وهو موضوع للمشبه به لا للمشبه ولا
لاعم منهما وانت تريد المجاز العقلي وهو ان يدعى ملزوم الاضعف وهو
الشجاعة من جنس ملزوم الاقوى وهو الاسد بان تدعي دخول المشبه
في جنس المشبه به بان يجعل الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد
فيكون استعمال الاسد في الرجل الشجاع مثلا استعمالا فيما وضع له
كاستعمال الاسد في الاسد فلا يكون مجازا لغويا بل عقليا بمعنى ان العقل
تصرف وجعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما ليس في الواقع
واقعا مجاز عقلي ليس بمعتبر عند جمهور البيانيين وكلامنا في مذهب الجمهور
والمذهب المنصور والمجاز العقلي مردود بان الادعاء لا يقتضي كون
الاستعارة فيما وضعت له للعلم الضروري بانها مستعملة في الرجل الشجاع

مثلا والموضوع له هو البيع المخصوص والمعتبر في الاستعارة والمجاز الاتصال
والعلاقة بين معنى الحقيقي والمجازي وفي الادعائي لا يوجد معنى الحقيقي
قوله واورد بهذا المعترض اي بهذا دليل اخر والجام الخصم بكلامه لانه قال
ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد ثم اجاب بايراد
نقض مع تسليم ان الجامع في المستعار يجب ان يكون اقوى واشد والمدعى
ذلك والدليل على ذلك قوله مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى **قوله** نعم
قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه حاصله تسليم التشبيه مبني على التشابه
وتسليم عدم اشتراط اقوة وجه الشبه في التشابه لكن فرق بين التشبيه
وبين الاستعارة وكلامنا في الاستعارة لا في التشبيه وفي هذا المحل
كلام كثير لكن لا يساعده المقام **قوله** وكذا ينعقد اي كانعقاد الطلاق
بلفظ البيع ينعقد اجارة الحر بلفظ البيع بلا عكس بناء على الاصل المذكور
ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس
قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة ينعقد
بلفظ البيع **قوله** حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا العمل كذا ينعقد اجارة
يعني لو قال الحر بعت نفسي شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة لان انعقاد
الاجارة بلفظ البيع يتصور في الحر **قوله** ولو ترك احدا من القيود يفسد
العقد اي عقد الاجارة بلفظ البيع لان البيع اذا كان مضافا الى الحر
مع بيان المدة والثمن والعمل ينعقد الاجارة واما اذا كان البيع مضافا
الى الحر لا ينعقد لانه مضاف الى غير محله وكذا اذا لم يبين المدة والثمن والعمل
يفسد عقد الاجارة فلا بد من بيان كل منها **قوله** ولو قال بعت منك عبدي
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا اي بالاتفاق لان ركن البيع صدر من اهله

الى محله

الى محله فوجب القول بالانعقاد لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز
وهو بيان المدة فلا يمكن حمله على الاجارة **قوله** فان ذكرت اي المدة في اجارة
العبد بلفظ البيع فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد
اجارة كذا في الاسرار اقول بيانه ما قاله صاحب البرهان وان كان مع بيان المدة
بان قال بعت منك عبدي شهرا بدرهم فهذا لا رواية في انعقاده ويجوز
ان ينعقد اجارة لانه ذكر في الاسرار ان اهل المدينة يسمون الاجارة
بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل بلدة جاز في غيره
اذا اتفق العاقدان عليه ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه فخر الاسلام
في قوله ويتصور ذلك في الحر وح ينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة لان المحل
قابل للحقيقة ويحمل على تاجيل الثمن كما هو المعهود في قولهم بعتك هذا الى شهر
فكذا هذا انتهى اقول هذا موافق بقاعدة الاصول ان الحقيقة اصل والمجاز
خلف عنها بالاتفاق والمصير الى المجاز موقوف على تعذر الاصل وهو العمل
بالحقيقة فلا تعذر فيه فيحمل عليها **قوله** لكنه لا يصح لان محمدا رحمه الله تعالى ذكر في اول
كتاب الصلح في المبسوط اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز
قوله ليس بفساد المجاز يعني عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع ليس بفساد
في الاستعارة لان استعارة البيع للاجارة جائز لغة **قوله** لا يصلح محلها
اي المنفعة لا تصلح محلا لاضافة العقد اليها **قوله** لكونها معدومة اي لكون المنفعة
معدومة وليس في مقدور البشر ايجادها حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يجز
يعني اذا قال اجرت منافع هذه الدار منك بكذا الى كذا لم يجز فكذا اضافة
البيع الذي يستعار لها بل بطريق الاولى وانما انعقد الاجارة بلفظ الاجارة
اذا اقيم العين مقام المنفعة فكذا فيما يستعار لها وهو البيع اقامة العين

مقام المنفعة فصار عدم الجواز في اضافة البيع الى المنفعة كالبيع يستعار
للنكاح في غير محله وهو المحرم من الناس فانها اذا لم يكن محلا لاضافة النكاح
اليها حقيقة لم يكن محلا لاضافة البيع المستعار للنكاح فكذلك المنافع لما
لم يكن محلا لحقيقة الاجارة فلا يكون محلا لما يستعار لها وهو البيع
فثبت ان الفساد لعدم المحل للاضافة لا لفساد في الاستعارة وشرايطها
قوله ادعا ما دخل فيه الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك
والاجارة والعارية اقول حاصله اذا اضاف الدار الى فلان فانما يراد
بالاضافة نسبة السكنى اليه وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة
لا محالة فيتناوله عموم المجاز كذا في البزدوي ومحصوله ان قوله لا ادخل دار فلان
يحتمل النسبتين والاصل في الاضافة نسبة الملك فقلنا ان هذه الاضافة
تستعار عن نسبة السكنى يعني لا ادخل دارا مسكونة لفلان او موضع سكنى
لفلان بدلالة حال الحالف لان الحامل عليه البغض والعداوة والدار
بنفسها لا تعادى ولا تهجر عادة وانما يعادى وتهجر لبغض صاحبها فكان
المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا نسبة الملك فيدخل في عموم
هذا الكلام العارية والاجارة والملك كذا ذكر في كتب الفقه وكذا في قوله
لا اسكن دار فلان وذكر في اصول الامام السرخسي انه لو دخل دار فلان
وهو ليس مسكونة له لا يحنث وذكر في فتاوى الظهيرية انه لو دخل دار فلان
وهو ليس ساكن فيها يحنث فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز قلت
يحتمل ان يبنى الجواب على مذهب من جوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
ويحتمل ان يكون المراد دارا منسوبة الى فلان فهذا يتناول نسبة الملك
وغيره **قوله** اولا نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين يعني لا يدخل في ذلك العام

المعنى الحقيقي نحو لا تبيعوا الصاع الخ وفي هذا المحل كلام طويل غايته ان
النهي مضاف الى المعيار من حيث المظروفية فقط ولا يتناول المعيار
المخصوص وهو الصاع لان بيع الصاع الجديد المصنوع بالصاعين الباليين
جائز بلا نزاع **قوله** وحكمه ايضا جواز نفيها اي نفي الحقيقة يعني اذا اطلق
لفظ الاسد على الرجل الشجاع فيكون مسمى مجازا يصح ان يقال ان الرجل
الشجاع ليس باسد حقيقة كما يصح نفي الابوة عن الجد مع ان الجد
يطلق على الاب يقال للجد اب مجازا لكن يصح نفيه عنه كما يقال للجد
ليس باب في نفس الامر حاصله ومن حكم الحقيقة ان لفظ الحقيقة
لا يسقط عن المسمى بحال ويصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه
عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى به من غيره فاذا استعير لغيره
احتمل السقوط فيقال للوالد اب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجد اب مجازا
ويصح نفيه لان الحقيقة موضوع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية
قوله اعلم انهم قالوا صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر
يعني قال مشايخنا ان صحة نفي المعنى الحقيقي الذي وضع لفظ معلوم
عند العقل وفي نفس الامر **قوله** عن المعنى المستعمل فيه قوله عن المعنى
متعلق بالنفي وضمير فيه راجع الى اللفظ **قوله** علامة كون اللفظ مجازا الخ خبر ان
حاصله صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ الاسد عن المعنى وهو الشجاع المستعمل
في لفظ الاسد كما يقال الشجاع ليس باسد في نفس الامر علامة كون
لفظ الاسد في الرجل الشجاع مجاز لان احدهما موضوع والاخر
مستعار له فيصح نفيه عن المعنى الحقيقي للفظ **قوله** وعدم صحته علامة كونه
حقيقة اي عدم صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ

حقيقة كما لا يقال للاسد الحقيقي ليس باسد حقيقة لان نفي الشيء عن نفسه
لا يجوز كما لا يجوز ان يقال الموجود ليس بموجود للتناقض قوله لان النفي
ربما يصح لغة واللفظ حقيقة اي اللام متعلق بقوله قيدوا والمعنى ان النفي
ربما يصح لغة مع كون اللفظ حقيقة لغوية ولا يصح قاعدة كون اللفظ
الحقيقة لا يصح نفيه لانه يصح في قولنا ليس زيد بانسان نفي الانسانية
وهي معنى الحقيقي للانسان واما بقيد نفس الامر وهو الحيوان الناطق
لا يصح نفيه اقول الاولى في المثال ان يقول كمن حلف لا ياكل من هذا
الدقيق لا يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا كما اذا حلف
لا ياكل من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة لم يحنث ايضا وكذا
من حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته وكذا من حلف
لا يقتل فلانا وقد كان جرح فمات المجروح بعد اليمين من ذلك الجرح
لا يحنث لان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه منع الجرح
الموجود قبل اليمين وكذا من حلف ان لا يطلق امراته وقد علق
طلاقها بدخول الدار لان المقصود من الحلف منع النفس في المستقبل
لا في الماضي وانت عرفت ان في هذه المسائل يجوز نفي الحقيقة لغة
لا في نفس الامر الا ترى ان اكل الشجرة متعذر وكذا الباقي فيكون
المسمى مهجورا فيصير بمنزلة الاستثناء فلا يرد النقض بقوله
وجواز نفيها عن المسمى لانه لا حقيقة في الكلام بهذه المسائل لكن الاولى
ان يقول في المتن الا ان يكون مهجورا كما قال فخر الاسلام قوله
فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق اي عدم صحة نفي المعنى الحقيقي عن المجاز
المستعمل في الجزء واللازم المحمولين نحو الانسان ناطق والناطق انسان

او

او الانسان كاتب والكاتب انسان متحقق مع انه مجاز لا حقيقي
فيشكل قوله واجيب عنه بانه يصح نفي مفهومه المطابقي اي يصح نفي مفهوم
الانسان اعني الحيوان والناطق عن المراد من الناطق والكاتب
وهو مفهوماهما فقط لا ما صدق عليه لان حقيقة الانسان مجموع الحيوان
الناطق والحيوان الكاتب لا جزاهما فلا يكون مستعملا في تمام ما وضع له
فيكون مجازا فيصح نفيه بان يقال ليس مفهوم الانسان بناطق
فقط بل مجموعهما فلا يرد الاشكال حاصله استعمال اللفظ بالزيادة
والنقصان يكون مجازا عند الجمهور قوله اذا استعمل اللفظ الموضوع
للعام في الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص
اقول هذا الايراد ليس بوارد الا عند من جوز استعمال كلمة من وما
والذي مثلا في الخاص وهذا ضعيف والمذهب المنصور ان كلمة من
يحتمل العموم والخصوص لان اصله مبهم في ذوات من يعقل فانك
اذا قلت من في الدار استقام الجواب بالواحد فيقال زيد كما استقام
بالجمع فيقال فلان وفلان وفلان لان من وما والذي علم بمعناه
دون صيغتها وقول المشايخ اصلها العموم باعتبار كثرة الاستعمال فيه
لا بالوضع واما ساير الالفاظ العامة فلا يستعمل في الواحد حقيقة
فالتفصيل في البزدوي وشروحه فصل المجاز خلف عن الحقيقة
قوله ويخلفها اي المجاز الحقيقة اي يخلف المجاز الحقيقة يعني يكون
المجاز خلفا عن الحقيقة وفرعا لها لاستحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد
باتفاق العلماء قوله ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم اعلم
ان ههنا احكاما متفقة واحكاما مختلفة اما المتفقة فاربعة الاول

كلمة من وما والذي يحتمل العموم والخصوص

ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز والثاني
ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق والثالث ان المصير الى المجاز
موقوف على تعذر العمل بالحقيقة والرابع ان حكم المجاز كحكم الحقيقة كالملك الثابت
بعد الوكيل للموكل يساوي حكم الموكل فان الوكيل اذا اشترى جارية للموكل
يجوز وطيها كما لو اشتراها بنفسه قوله فقال ابو حنيفة في حق التكلم لا الحكم
اي لا في حق الحكم نتيجة اذا قال الرجل لعبده هذا ابني وهو اكبر سنا منه
يعتق عند ابي حنيفة فيكون قوله هذا ابني خلفا عن قوله هذا حر قوله
لانهما اي المجاز والحقيقة من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة الا ترى
انه يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز قوله اي من حيث العربية سواء صح
معناها اولا حاصله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم بل المجاز
في الحكم اصل الا ترى ان العبارة تتغير باللفظ دون الحكم فكان المجاز
تصرفا في التكلم فيشترط صحة اصل التكلم من حيث افادة المعنى في نفسه
وذلك بان يكون مبتدا وخبرا موضوعين للايجاب بصيغته كما في قوله
هذا ابني فاذا وجد صحة الاصل وتعذر العمل بالحقيقة لكونه اكبر سنا منه
والمجاز متعين وهو الحرية صار مستعارا للحكم بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة
والبيع كذا في البزدوي قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه
بالعارض ليتحقق خلفه يعني ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل اعني
حكم الحقيقة على احتمال الخلف وامتنع وجود الاصل بعارض كمن حلف
ليمس السماء ان اليمين انعقدت للبر وهو الحكم الاصلي لاحتمال
وجود الاصل لانه من الممكنات كمعراج النبي وعروج عيسى وادريس
والملائكة مع انه محسوس البشر في الجملة لكنه متعذر لانه غير معتاد حقيقة

للبشر فانعقد اليمين في حق البر ثم يثبت الحنث فيلزم الخلف وهو الكفارة
قوله حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا
اي لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر كما في اليمين الغموس لانه كذب صريحا فلا
يحتمل الخلف وهو الكفارة فلا ينعقد لخلفه اقول الاوجه لذا قوله والا بدون امكان
الاصل بالذات لي قوله حيث لم يجب الكفارة اي في قول ابي حنيفة
بل يجب ذكره في قول الامامين كما ذكره البزدوي لان تصور حكم الحقيقة
ليس شرط الخلفية عنده بل تصور الاصل يكون من حيث العربية
يعني تصور الاصل تصور المبتدا والخبر وتصور الاصل في قوله هذا ابني
وهو اكبر سنا منه غير ممكن فيكون المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة اعني هذا
وبان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم الحكم يثبت
بلفظ المجاز ابتداء على سبيل الاستبدال بيانه ان قوله هذا اسد للانسان
الشجاع خلف عن قوله هذا اسد للحيوان المخصوص دون الهيكل المخصوص
فاطلاق لفظ الاسد على الانسان الشجاع جائز بالاجماع مع انه
لا يتصور ان يكون للشجاع ذلك الهيكل فان قيل كيف يتصور
ان يكون اللفظ الواحد وهو قوله هذا اسد مجازا عن قوله هذا اسد
لان الخلف لا يكون من المخلف عنه قلت هذا اللفظ ليس موضوع
لعين ذلك اللفظ بل هو موضوع لمثله فيكون خلفا ولان الشيء يختلف
باختلاف الصفة كالعصير يصير خمرا مع ان الذات باق ثم يصير خلا مع
ان اصله من ماء العنب فكذلك لفظ الاسد يختلف باختلاف
الاستعمال على الموضوع الاول والثاني كذا في البرهان قوله وقالا في حق الحكم
اي بانه يتمسك قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما

لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له وهو البنوة اصلا اى لا عقلا ولا شرعا
فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه فى اثبات الحكم ومن
شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال الخلف وامتنع وجوده
بعارض كذا فى ايضاح الاصول وانت خبير ان محل ذكر قوله لابد من امكان الاصل
بالذات وامتناعه بالعرض اى هذا المحل اعنى قول الامامين لا قول ابى حنيفة
قوله فلذا الجواب عن قولهما يعنى قال لو جعله مجيبا لهما هذا تصرف
فى التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامراته انت
طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين فانه يقع واحدة ذكره فى المنتقى
وايجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح
والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع فصح فكذا هذا لما كان تصرفا فى التكلم
صحت الاستعارة به لحكم حقيقته انتهى كلامه قوله هو اى استعمال المجاز قوله
التصرف اللفظى الخ اى تصرف فى اللفظ دون المعنى لان الخلفية فى اللفظ
والتكلم عنده دون المعنى قوله فلا يتوقف على صحة الحكم اى لا يتوقف صحة
التصرف فى اللفظ على تصور الحكم فضلا عن صحته كالاستثناء لان الاستثناء
تصرف فى التكلم فصحته لم تتوقف على تصور المعنى لانه منع صدر الكلام وصار
تكلما بالباقى بعد الثنيا قوله فان من قال الخ الى آخره تفسير وتوضيح قوله
فانه يقع واحدة من حيث الاستثناء ولم يقع اكثر من واحدة وهو الثلث
قيل هذا استثناء الكل من الكل من حيث المعنى لان فى ايجاب الالف
ايجاب الثلث وفى استثناء تسعمائة وتسعة وتسعين استثناء الثلث
فينبغى ان لا يصح اقول هذا غلط عظيم لانه ليس باستثناء الكل صورة ولا معنى
اما صورة فلانه يجب ان يستثنى لفظ المستثنى منه بعينه مثل ان يقول الا الفا

واما معنى فلانه يجب ان يستثنى جميع اجزاء المستثنى منه فردا فردا مثل ان
يقول انت طالق ثلاثا الا واحدة وهذا صحيح بالاتفاق مثل ان يقول
نسائى طوالق الا فاطمة وعائشة وزينب وحفصة لم تطلق واحدة
منهن واما قوله فيه استثناء الثلث فممنوع بل فيه استثناء الثنتين لان
ما وقع بالالف ثلث فاستثنى واحدة منها قوله ذكره فى المنتقى اى ذكر الحاكم
الشهيد هذه الرواية فى كتابه المنتقى قوله وايجاب ما زاد على الثلث
باطل حكما وان صح تكلما اى والحال ان ايجاب ما زاد على الثلث
من طريق الحكم باطل اذ الطلاق لا يزيد على الثلث وقد صح ان النبى
صلى الله عليه وسلم قال وقع الثلث والباقى وبال عليه لمن قالت
ان زوجى طلقنى الفا فثبت ان صحة التكلم باعتبار صحة الاسناد وان
التصرف فى التكلم يتوقف على صحة التركيب دون المعنى قوله
وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان
لم يصح المعنى الحقيقى يعنى وكذا المجاز فى قوله هذا ابنى لما كان المجاز تصرفا
فى اللفظ بان نقل من الموضوع الاصلى الى غيره صح المجاز بقوله هذا ابنى
لحكم حقيقته وهو الحرية وان لم يصح معنى حقيقته وهو ثبوت البنوة
قوله والاصل صحيح من حيث العربية اى الاصل وهو هذا ابنى صحيح من حيث
العربية لانه مبتدأ وخبر فثبت الحكم وهو الحرية ابتداء على سبيل الاستبدال
قوله فيراد به لازم البنوة اى يراد بلفظ المجاز وهو ابنى حكم الحقيقة اى لازمها
وهو الحرية لان من لوازم حقيقة هذا الكلام وهو ثبوت البنوة عتقه
من حين ملكه مثلا اذا قال لغلام صغير مجهول النسب هذا ابنى يثبت نسبه
ويعتق عليه من حين ملكه فكذا اذا كان اكبر سنا منه يعتق عليه

والطلاق فوق الثلث وبال صح

من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به **قوله** ويعتق العبد عنده
قال فخر الاسلام تعتق في القضاء انتهى اي يحكم القاضي بعتقه واما قال
هذا الدفع شبهة وهو انه لما جعل اقرارا عن الحرية فانه كاذب فيه
فينبغي ان لا يحكم القاضي بالعتق فاجاب بانه يحكم لانه اقر على نفسه
والاقرار في حق المقر صحيح وفيه اشارة الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله
وذكر الامام البرغري في طريقته صريحا انه لا يعتق **قوله** تمسك بالطريق الاول
اي بالاستعارة **قوله** تمسك بالثاني اي بالسببية كما سبق في استعمال البيع
والهبة في النكاح **قوله** بخلاف النداء اي قول التصحيح المنقح عبارة البزدوي
اقول هذا جواب اشكال وهو ان يقال اذا نادى لعبده وقال يا ابني لا يعتق
والقياس ان يعتق بطريق الاستعارة كما في غير النداء فاجاب بقوله
لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادي بصورة الاسم لا لتحقيق
المعنى واذا لم يكن المعنى مقصودا لم يشتغل بتصحيحه بطريق الاستعارة
قوله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام الخ اقول ليس بواجب ان يعلم هكذا
لانه قال ابو حنيفة في رواية يعتق كذا في شروح البزدوي **قوله** ووقوعه اي
وقوع العتق بيا حر ويا مولاي مع وجود النداء ايضا اقول هذا جواب
لاشكال وارد على هذا الجواب وهو ان يقال يشكل بما لو قال لعبده يا حر يعتق
وان كان هو نداء كما لو قال انت حر فاستوى النداء وهو قوله يا حر والخبر
وهو قوله هذا حر وانت حر فاجاب بقوله لكون كل واحد منهما صريحا في الاعتاق اي
يعني ان قوله حر موضوع للتحرير فيكون صريحا فيه وعلما عليه فصار عينه قائما
مقام معناه فلا يختلف معناه الموضوع بالنداء والخبر فيعتق في الحالين
بخلاف النداء والخبر في قوله يا ابني لانه لو اراد ان يتكلم بكلمة من كلمات الخبر

فيعتق

فيعتق بقوله عبدي حر يعتق وان لم يقصد الحرية فان قيل ذكر في المبسوط
انه لو جعل اسم عبده حرا ثم ناداه لا يعتق قلت ان المقصود في الاعلام
نفس الاحضار لا لتحقيق الصفة فلا يمكن صفة الحرية هذا اذا كان
معروفا بهذا الاسم ثم ناداه فاما اذا لم يعرف بين الناس بهذا الاسم
يعتق بخلاف قوله يا ابني والفرق انه في يا حر ناداه بوصف يملك
ايجابه وهو الحرية وفي يا ابني ناداه بوصف لا يملك ايجابه بل البنوة
فلا يمكن ايجابه بالنداء في الحال **قوله** اما الاول اي قوله يا حر **قوله** فلكونه
حقيقة فيه اي فلكون الاول يعني الحر حقيقة موضوعة في الاعتاق والتحرير
بلا اشتراك فيصير عين معنى الموضوع له لكونه صريحا ولا قرينة صارفة عن
معنى الحقيقي **قوله** واما الثاني اي قوله يا مولاي **قوله** وان كان مشتركا
اي وان كان لفظ المولى مشتركا بين العبد والسيد وابن العم والجار
والناصر **قوله** احد معانيه اي احد معاني المولى المعتق والاخ المعتق
بالكسر **قوله** لا يليق الا هذا المعنى اي لا يناسب بل لا يتصور الا
معنى المعتق بالفتح لان العبد لا يعتق سيده فيعتق بلا نية اقول
في قول الكشف في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق لا نية نظر لان احد
معانيه الناصر فيليق في العبد هذا المعنى فتامل **قوله** لان المشترك المعين
بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح مثلا لو قال هذا اخي لاب وام يعتق بقرينة
الاب والام لان الاخوة اسم مشترك يجي بمعنى الاخوة في النسب
قال الله تعالى فان كان له اخوة رجالا ونساء وفي الرضاع فان اخوكم
من الرضاع وبمعنى الاتحاد في القبيلة والى عاد اخاهم هودا وبمعنى الاخوة
في الاسلام انما المؤمنون اخوة وبمعنى المواخاة اخا رسول الله بين اصحابه

فلا يكون حجة في الحرية بدون البناء واما بالبيان فيكون المراد الحرية لا غير
كذا في الاصول **قوله** ولذا اي ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق
امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل
ولا يجاز عليه اقول لان الحقيقة والمجاز اذا اجتمعا فحكمه العمل بالحقيقة متى امكن
فسقط المجاز فلا يعمل به لان المستعار لا يزاحم الاصل يعني ان المجاز لا يعارض
الحقيقة مثاله قولنا في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة وللطهر
مجاز لانه ماخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك
صفة الدم المجتمع واما الطهر فانما وصف به مجاز المجاورة يعني ان الطهر
ليس بشيء مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم في زمان الطهر فيكون
مجاز المجاورة الاجتماع في زمان الطهر ولان معنى القرء لغة الانتقال
يقال قرء النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والدم ينتقل من العروق
الى الرحم فيكون الانتقال بالحيض لا بالطهر فيكون صفة للدم المنتقل فصار
بهذين الدليلين ان القرء حقيقة للحيض مجاز للطهر وان كان الان الاشتراك
هو المختار فيه وبهذا عرف ان المذكور في اول الكتاب انه هو المشترك
لا ينافي المذكور هنا فان قيل ان الطهر ينتقل الى الدم فكيف يكون
حقيقة في الحيض مجازا في الطهر على الدليل الثاني قلت الطهر المطلق
ليس بقرء بالاتفاق يعني لا يسمى قرءا وانما المراد الطهر المتخلل بين
الدمين حتى يسمى قرءا بسبب المجاورة ولان الطهر امر اصلي فلا يوصف
بالانتقال لان الانتقال انما يكون بعارض فيكون حقيقة للحيض ولان الحيض
هو المنتقل اليه والمنتقل عنه فيكون اولى بهذا الاسم ولان الصبية
التي تنتقل منه الى الحيض لا يسمى طهرا بالاجماع فثبت ان القرء حقيقة

القرء حقيقة في الحيض مجاز في الطهر

للحيض

للحيض وذكر الامام البزدوي ان الطهر لا ياخذ اسم القرء الا بمجاورة
الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء فكان جعله اسما للدم اولى
وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب فيكون حقيقة في الوطي لان الاجتماع
فيه ويسمى العقد نكاحا مجازا لانه سببه حتى يسمى الوطي جماعا فكانت
الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر من ان تحصى كذا في البزدوي **قوله**
الا بقرينة كاكل النخلة يعني اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة فاكل عينها
لم يحنث لان اكل عين الشجرة متعذر عادة فيصير الى المجاز وهو
الرطب والتمر ونحوهما **قوله** او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر
الوصول اليه كوضع القدم الخ وان وصلية واحتراز عن المتعذر كالحقيقة
المتعذرة مثل النخلة والدقيق واما الحقيقة المهجورة بين الناس
كوضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل
باطلاق المجاز وعمومه كذا في البزدوي حاصله لو حلف لا يضع قدمه
الى دار فلان يكون مجازا عن قوله لا يدخل دار فلان اما حقيقة وضع القدم
لا يصير مجازا عن حقيقة الدخول ولهذا ذكر في حواشي البزدوي انه
عبارة عن الدخول لانه موجبه يعني الدخول موجب وضع القدمين لان
وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمسبب فان قيل
الاستعارة موقوفة على النية ولا نية للحالف قلنا حملنا على الدخول بدلالة
مقصود الحالف لان مقصوده منع النفس عن الدخول لا عن وضع
القدم مجردا فصار كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الركوب
والتنعل والحفا فيحنث في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم
ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث فيه ذكره في فتاوى قاضيخان

ونظيره مطلق الرقبة فان باعتبار مطلق الرقبة يخرج عن عهدة التكفير في
غير القتل لا باعتبار كونها مؤمنة او كافرة او صغيرة او كبيرة بل باعتبار وجود
الرقبة وكذلك ههنا يجب باعتبار الدخول سواء كان راكبا او حافيا او
متنعلا كذا في الشروح **قوله** وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق
نفسه قال بعض مشايخنا من حلف لا ياكل من هذا الدقيق واكل من عينه لا يتعلق به
حكم الحنث كما اذا حلف من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة لم يحنث
ايضا والفرق بين النخلة والدقيق ان الحقيقة في النخلة غير صالحة للاكل
اصلا وفي الدقيق صالح لكن يتعسر الوصول حتى لو تكلف باكل النخلة لا يحنث
بالاتفاق ولو تكلف باكل الدقيق يحنث في قول ولا يحنث في قول **قوله**
والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثل وضع القدم
فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا
او حافيا او متنعلا والدخول حافيا حقيقة له وغيره مجاز وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فيكون هو فردا من افراد المجاز لكن
ذكر في المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى
حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء انتهى وكذا قال في السير الكبير في ولما استأمن
على نفسه وعلى الابناء فان الامان ثبت للابناء وابناء الابناء وفيه
جمع بينهما باطلاق المجاز وعمومه فيكون هو فردا من افراده وكذا اذا حلف لا يدخل
دار فلان او لا يسكن دار فلان فلانه يحنث اذا دخل او سكن دارا
مملوكة لفلان او مستاجرة او عارية في يده والاضافة في الملك حقيقة
وفي غيره مجاز وفيه جمع بينهما ايضا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو الملك
وغيره وكذا اذا حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته يحنث

عند

عند زفر لان قوله لا يسكن دل على مصدر نكرة واقعة موقع النفي فيعم
فيتناول جميع ما يتصور من السكنى في جميع العمر فالقياس ان يحنث وان
شرع في النقل من ساعته لوجود حقيقة السكنى بعد فراغه من اليمين
وان قل لفوات شرط البر وهو استغراق عدم السكنى جميع العمر واما
عند مشايخنا ان زمان النقل من السكنى كان مستثنى من اليمين
استحسانا لكونه مهجورا **قوله** عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور
عادة الخ يشير بقوله فان المهجور شرعا الخ ان قوله عادة او شرعا متعلق
بقوله او هجرت ويؤيده ما قاله في الحاشية متعلق بقوله او هجرت
لا تعلق له بقوله اذا تعذرت انتهى اقول هذا سهو لان اكل عين الشجرة
وعين الدقيق متعذر عادة فيتم تعلقه في العادة قال صاحب الكشف
ان اكل عين الشجرة لما كان مهجورا عادة للتعذر فانصرفت
يمينه الى المجاز وهو اكل ثمرة ان كان مثمرا وثمنه ان كان غير مثمر
انتهى ثم قال المتعذر ما لا يندرج في الوسع والمراد بالتعذر المذكور
ههنا ليس عدم الوجود الذاتي بل باعتبار الوقت والعادة انتهى **قوله** صير اليه
اي الى المجاز قال فخر الاسلام صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة
اقول فائدة هذا القيد يظهر بعد اسطر عند قوله لا اذا تعارف واستعملت
خلافا لهما الخ **قوله** اما المتعذرة فكان يقول والله لا اكل من هذه النخلة
الخ هذا ما ذكره فخر الاسلام ان المتعذر مثل الرجل يحلف ان لا ياكل
من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا انتهى اقول
ان كان الحلف على الشجرة التي تؤكل فاليمين واقع على عينها كالريباس
وقصب السكر وان كان مما لا يؤكل فاليمين يقع على ثمنها ان لم يكن لها ثمر

كالجلاف وغيرها وان كان لها ثمر كالنخلة والكرمة فاليمين على ثمرها هذا
نقل عن ائمة الاصول قال فخر الاسلام وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال
فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة
وهي اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته
لان المجاز مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا وعقلا وعادة اقول
في قول فخر الاسلام نوع ركاكة لانه قال اولا صير الى المجاز بالاجماع ثم قال
وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحنث فتامل قوله بخلاف ما اذا قال
لا اكل من هذه الشاة او نحوها اي نحو الشاة مثل ان حلف انه لا ياكل
من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة
غير متعذرة فلا يصار الى المجاز فان قيل ان الحقيقة متعذرة في الشاة
في حق الصوف والعظم ومهجورة في حق اللحم بدون الطبخ عادة وكذلك
النواة في الرطب قلت النخلة والكرمة ليستا بصالحتين للاكل بخلاف
الشاة فانها صالحة في الجملة وكذا الرطب صالح للاكل فلا يكون متعذرة وليست
بمهجورة اصلا كوضع القدم لان عينها يوكل طبخا وانما هجروا اكلها غير مطبوخ
وكذا اكل الرطب مهجور بالنواة قوله واما المهجورة عادة اعلم ان الحقيقة
المهجورة على نوعين عادة وشريعة اما عادة كان يقول لا اضع قدمي
في دار فلان قوله فان الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم بلا دخول او
مع الدخول مهجورة عادة اي يعني من حلف لا يضع قدمه في دار فلان
ان حقيقة المعنى اعني وضع القدم حافيا مهجورة والمجاز وهو الدخول
مراد عرفا فيحنث كيف دخل سواء كان حافيا او متنعلا او راكبا قوله
حتى وضع القدم بلا دخول لم يحنث مع انه حقيقة كذا ذكر قاضيخان

قوله بل المراد معناه المجازي وهو الدخول حافيا او متنعلا او راكبا فان قيل
كيف يكون مجازا في الدخول حافيا وهو وضع القدم حقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلت وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق
فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فلا يلزم الجمع بينهما قوله واما المهجورة شرعا
فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع
الخ حاصله ان الحقيقة المهجورة مثل التوكيل بالخصومة فانه مهجور شرعا لان الخصومة
وهي المشاجرة والمنازعة حرام محض فيكون مهجورا شرعا فاذا وكل رجلا
بالخصومة مطلقا لا يجوز اقراره قياسا وهو قول ابي يوسف اولا وزفر والشافعي
لانه وكله بالمنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضدها والتوكيل
بالشيء لا يتضمن ضده ويجوز اقراره استحسانا وهو قول علمائنا لان حقيقة
الخصومة حرام لقوله تعالى فلا تنازعوا فتفشلوا فجعلناه مجازا عن الجواب
لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب على المسبب وانما قلنا
انه مهجور شرعا وعادة لان التوكيل يصح بما يملك الموكل بنفسه والذي يملكه الموكل
بنفسه الجواب لا المنازعة والانكار لان من عادة الناس انهم اذا عرفوا
ان المدعي محق في دعواه شرعا لا يسعهم الانكار لا شرعا ولا عادة والمهجور
شرعا كالمهجور عادة الا ان ابا يوسف قال في قوله الاخر انه يصح اقراره في
مجلس القاضي وفي مجلس غير القاضي لانه لما قام مقام الموكل والموكل يصح اقراره
في المجلس وغيره وكذا الوكيل يصح اقراره فيهما وعندهما لا يصح اقراره الا في
مجلس القاضي لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا كان في مجلس القاضي
لانه اذا خرج في مقابلة الخصومة من المدعي يسمى خصومة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها والجزاء لا يكون سيئة وانما يسمى سيئة في مقابلة السيئة فكذا الجواب

يسمى خصومة في مقابلة الخصومة وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء والى قولهما
اشار فخر الاسلام في قوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم
لا يتصور الا في مجلس الخصومة وهو مجلس القضاء كما ذكرنا فيحمل لفظ التوكيل
بالخصومة الى جواب الخصم مجازا عند الاطلاق فيتناول الاقرار والانكار
باعتبار عموم المجاز وهو انه جواب للخصم فان قيل وضع القدم مهجور عادة
ولكنه داخل في عموم المجاز والمهجور شرعا لا يكون داخلا في مجازه فكيف
يكون المهجور شرعا مثله ولان حقيقة الخصومة حرام شرعا ووضع القدم
حافيا ليس بحرام شرعا فلا يصح الحاقه به قلت وجه الالحاق ان الحقيقة متروكة
في العرفي والشرعي وهذا القدر يكفي للالحاق ولا يلزم في الالحاق ان يكون
عاما في التشبيه اعني من كل وجه قوله فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة
يعني لما كان التوكيل بالخصومة مهجورا شرعا لان الخصومة وهي المشاجرة
والمنازعة حرام محض فوجب العدول الى اقرب المجازات كالبحث او المدافعة
لانه وكل الى المنازعة لا الى ضدها وكله وهو الاقرار مسالمة وموافقة قوله
المدافعة غير الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة الخ فلا يكون مجازا
بل هو في المعنى عنه قوله واذا اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم اكمل بوجهها
اي اذا اريد بالبحث التفحص عن حقيقة الحال لاظهار الحق قوله فهو عين الجواب
اي ذلك التفحص مجاز عن الجواب كما قال علماؤنا لان الخصومة سبب
للجواب فاطلق السبب وهو الخصومة على المسبب وهو الجواب فيملك
الوكيل ما يملكه الموكل وهو الاقرار لان الموكل يصح اقراره وكذا من قام مقامه
قوله والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها هذا جواب عن سوال مقدر
تقديره اذا دخل الاقرار في التوكيل بالخصومة تكون الخصومة مجازا عن ضدها

كما سبق

كما سبق فاجاب بقوله بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب اي
بل الخصومة جعلت مجازا عن الجواب الذي دل عليه القرينة فدخل فيه
ضدها اعني الاقرار مجازا لكون الاقرار جوابا لا لكونه ضدا لها قوله
لا اذا تعارف المجاز يعني اذا كانت الحقيقة مهجورة شرعا او عادة
صير الى المجاز بالاجماع واما اذا لم يكن الحقيقة مهجورة بالكلية بل تعارف
المجاز مع استعمال الحقيقة ففيه خلاف بينه وبين الامامين ثم ان العلماء
اختلفوا في معنى التعارف قال بعضهم المراد التعامل وهو مذهب علماء
البلخ وهو قولهما وقال بعضهم المراد التفاهم اي المتبادر الى الفهم في العرف
وهو قول ما وراء النهر وهو قول مشايخ العراق وهو قول ابي حنيفة
والتوفيق بينهما مسئلة اللحم فان من حلف لا ياكل لحما فاكل لحم خنزير
يحنث عنده لانه المتفاهم من اللحم وهذا صواب عندي لان اكل لحم
الخنزير ليس ادنى من الحنث مع انه وقع فيه اجتهاد الامام ولا يحنث
عندهما لانه لا تعامل فيه لان المسلم لا ياكل لحمه عادة قال صاحب الكشف
وعندي المراد من التعارف هنا التعامل والتفاهم لان الناس يفهمون
من قوله لا ياكل حنطة كذا اي حنطة خبزا وهو التعامل ايضا فيفهم الخبز من الحنطة
بعرف العملي والقولي قوله اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل
بالمجاز اتفاقا مثلا لو قال لاجنبية ان نكحتك فعبدي حر يقع على المجاز
وهو العقد لان النكاح للوطي حقيقة حتى لو زنى بها لا يحنث لان المجاز
مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا وعقلا وعادة الا ترى ان من حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بصباه لان هجران الصبي مهجور شرعا بقوله
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلم يتقيد اليمين بزمان صباه

الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا

بل جميع ازمنة وجوده حتى لو كلمه بعد ما كبر وشاخ يحنث اعلم ان هيهنا
مسائل احدها ما اذا حلف لا يكلم صبيا او هذا الصبي وحكمها ان اليمين
يتقيد بزمان صباه في الاول ولم يتقيد في الثاني لان الصفة في المعين
لغو وفي الغايب معتبر كما سبق انه اذا حلف لا ادخل هذه الدار فدخل
بعد ما كانت صحراء يحنث لانها تعرف بالاشارة لا بالصفة بخلاف
ما اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء لا يحنث لان
البناء صفة والصفة معتبر في الغايب وثانيها ما اذا حلف لا ياكل
رطبا او هذا الرطب وحكمها ان اليمين يتقيد بوصف الرطبية
وثالثها اذا حلف لا ياكل لحم حمل او لحم هذا الحمل وحكمها ان اليمين
يتقيد بالوصف في المنكر ولم يتقيد في المعرف بالاشارة والاصل
في المسئلة ان المحلوف اذا كان موصوفا بصفة فلا يخلو اما ان يكون الوصف
داعيا الى الحلف او لا يكون داعيا فان كان داعيا الى اليمين يتقيد
اليمين به سواء كان غائبا او حاضرا منكرا او معرفا كما في يمين الرطب
فان وصف الرطوبة لما كان مغيرا كان داعيا الى منع النفس عنه فيتقيد
اليمين بالوصف فيهما فاذا لم يكن داعيا الى الحلف فكان المحلوف
عليه منكرا يتقيد به لان الوصف صار مقصودا وان كان المحلوف معرفا
بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف نظيره لو حلف لا ياكل لحم هذا الحمل
لم يتقيد اليمين حتى لو اكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف
وهو كونه حملا لا يصلح داعيا الى اليمين لان من يتضرر بلحم الحمل يتضرر
بلحم الكبش بالطريق الاولى فاذا لم يكن داعيا اليه والوصف اما للتقييد
او للتعريف فكونه حملا لا يصلح للتقييد لما ذكرنا فبقي التعريف والتعريف

في الحاضر لغو لان الاشارة من اقوى وجوه التعريف فصار تقدير الكلام
لا ياكل لحم هذا الذات بخلاف قوله لحم حمل لان الوصف وان لم يصلح
للتقييد لكنه يصلح للتعريف فيتقيد به واذا عرفت هذا قلنا وصف
الصبا مما يصلح داعيا الى اليمين بسوء ادبهم وقلة عقولهم وتنافر حالهم كما في الرطب
وكان القياس ان يتقيد اليمين بزمان الصبا في الحاضر والغايب الا
ان هجران الصبي حرام شرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا اوعد على ترك الكلام معهم وفي ترك الكلام
ترك الرحم فكان منع النفس عن الكلام معهم حراما فكان مهجورا شرعا
وانه بمنزلة المهجور عادة فيصار الى المجاز وصار تقدير الكلام لا اكلم هذا
بطريق اطلاق اسم الكل وهو الصبي على البعض وهو الذات فاذا
كلمه بعد زوال صفة الصبا يحنث لبقاء الذات فان قيل هجران الصبي
حرام مطلقا سواء كان منكرا او معرفا حاضرا كان او غائبا فينبغي ان
لا يتقيد بزمان صباه في قوله لا اكلم صبيا وصار تقدير الكلام لا يتكلم ذاتا
قلت القياس ما قلت بالنظر الى الحديث لكن صار الوصف مقصودا
لكونه معرفا للمحلوف عليه فيتقيد به كذا في البرهان قوله والا فان لم يصر
المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا الا ترى ان النكاح للوطي حقيقة
وللعقد مجاز حتى لو قال لزوجته او لامته ان نكحتك فانت كذا يقع
على الوطي بالاتفاق حتى لو تزوجها بعد الطلاق والعتاق لا يحنث
لان العمل بالحقيقة مهما امكن يسقط المجاز وعلى هذه تخرج قول علمائنا في رجل
قال لعبده كان اصغر سنا منه ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره
هذا ابني يعتق من طريق ثبوت النسب عملا بالحقيقة دون مجازه لان

[illegible]

ذلك العمل بالحقيقة ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون
المقر مصدقا في حق نفسه بان يحمل النسب كانه ثابت بطريق الحقيقة
للاحكام ولا يصدق فيما يرجع الى حق غيره وهو قطع نسب الغير والى
ان يعتق بطريق ثبوت النسب اشار محمد في كتاب الدعوى العتاق
ان الام تصير ام ولد له انتهى اقول وجه الاشارة لو كان العتق بطريق
المجاز لما صارت الجارية ام ولد له كما قال انت حر لم تصر الجارية ام ولد بل
انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه فتصير الجارية ام ولد بهذا الاحتمال
وقال في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن ولابنه ابنان في بطنين
مختلفين وكل واحد منهم يصلح ابا للمولى بان يكون كل احد اصغر
سنا منه فقال المولى في صحته هؤلاء ابني ثم مات قبل البيان انه
يعتق من الاول ربعه ويسعى في ثلثة ارباعه ومن الثاني ثلثه ويسعى
في ثلثي القيمة ومن كل واحد من الاخوين ثلثة ارباعه ويسعى كل واحد
منهما في ربع قيمته ولو كانا توامين يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد
التوامين لا ينفصل عن الاخر وعلى قياس تقرير مسئلة الجامع لو
كان لابن العبد ابن واحد لكان ابنين وكلهم يولد لمثله انه يعتق
من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب
في المسئلتين لا للتحرير فلو كان هذا ابني مستعارا عن قوله انت حر
لعتق في المسئلة الاولى من كل واحد ربعه وفي الثانية ثلثه فثبت
ان العمل متى امكن بالحقيقة سقط المجاز كذا في البزدوي ووجه سهام العتق
في الصحة والمرض مذكور في الكشف والبرهان فليراجع ثمه قوله وان صار
متعارفا مع استعمال الحقيقة اي وان صار المجاز متعارفا مع استعمال الحقيقة

فعند

فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة لان عند ابي حنيفة لما كان هذه
الخليفة في التكلم لا في الحكم لان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ دون الحكم
ولان المتكلم تصرف في عبارة نفسه بان اقام عبارته مقام عبارة اخرى
لم يثبت الحكم مقصودا بالعبارة الثانية دون الاولى فلا يكون لفظ
المجاز من احمال اللفظ الحقيقة فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان
وانما يصار الى اعمال المجاز اذا تعذر العمل باللفظ في حقيقته هذا معنى
كلام فخر الاسلام قوله وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح وهو الحقيقة
في مقابلة الراجح وهو المجاز الغالب المتعارف في الاستعمال ساقط
بمنزلة المهجور اقول وجه الرجحان ان حكم الحقيقة داخل في حكم المجاز
وحكم المجاز لم يدخل في حكم الحقيقة فكان حكم المجاز اعم من حكم الحقيقة
وهذا معنى قول المص لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة
المهجور فيكون حكم المجاز راجحا لعموم المجاز لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز
معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى قوله والجواب اي الجواب
من جانب ابي حنيفة انهما قال صاحب الكشف والدليل عنده ان العلة
لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال انهما في حد التعارض فبقي
العبرة للحقيقة وليست هذه كالمهجورة لانه لا تعارض ههنا انتهى
فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا ياكل من هذه الحنطة تقع
على عينها دون ما يتخذ منه عنده لان عينها ماكولة عادة لانها توكل
بالغلي ويتخذ منها الكشك والهريسة ولما كانت ماكولة ينصرف
اليمين الى الحقيقة وهو اكل عينها دون المجاز وهو ما يتخذ منها كما في
الغصب فان اليمين ينصرف الى عينه دون ما يتخذ منه كذا في الكردري وشرحه

واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين
وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة
للحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض
الاصل فوجب العمل بها وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة
العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز كذا في الكشف قوله وقد يتعذران معا
اي وقد يمتنع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد اعلم ان اللفظ له حقيقة
ومجاز وربما يتعذر العمل بحقيقته ومجازه وربما يتعذر بمجازه دون حقيقته
وعكسه مثاله هذا ابني وهو اكبر سنا منه يتعذر العمل بحقيقة هذا اللفظ
وهو اثبات النسب دون مجازه وهو الحرية عند ابي حنيفة وعندهما
يتعذر مجازه ايضا كما سبق وفي الاصغر سنا منه وهو معروف النسب
يتعذر العمل بحقيقته دون مجازه واذا قال لابن امرأته الغير هذا ابني
تعذر العمل بمجازه بدون الملك دون حكم الحقيقة وهو الاخبار
عن النسب قوله اذا كان الحكم ممتنعا اي اذا كان حكم الحقيقة والمجاز
نحو البنتية والحرمة فيبطل الكلام قيل الحكم والمعنى واحد وقيل معنى
الموضوع له هو البنتية وحكمه هو الحرمة المؤبدة في مسئلتنا يعني اذا
تعذر اثبات معناه الموضوع واثبات حكمه اللازم يلغو الكلام وقد
حقق بعض الشارحين ان معنى بعض الكلام قد تعذر اثباته
بطريق الحقيقة واذا تعذر اثباته بطريق الحقيقة تعذر بطريق المجاز
كما تعذر اثبات الحكم في المحارم بلفظ النكاح تعذر بلفظ المستعار عنه
كالبيع والهبة وغيرهما قوله سواء كانت اكبر سنا منه اي بان تولد
مطلقا يعني لا يقع به الحرمة ابدا عندنا خلافا للشافعي الا انه اذا اصر

على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر
عليه صار ظالما بمنع حقها من الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار فصار
ظالما فيجب دفع ظلمه على القاضي بالتفريق كما في الجب والعنة كذا في الكشف
والبرهان فان قيل الظاهر ان يقول سواء كانت كبرى منه سنا قلت
افعل التفضيل اذا اضيف الى نكرة جامدة او استعمل بمن كان مفردا
مذكرا نحو هند افضل من زينب وهند افضل امرأة والهندان افضل
امرأتين والهندات افضل النساء كما يقال هند افضل قرشية والهندان
افضل قرشيتين والهندات افضل قرشيات كذا ذكره محمد بن الزكي
في البديع وابو حيان في الارتشاف والزركشي في البرهان
وغيرهم قوله اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول اي في اكبر سنا
منه فظاهر لانها اكبر سنا منه قوله واما في الثاني اي واما تعذر المعنى الحقيقي
في اصغر سنا منه قوله لا يجوز ان يثبت مطلقا اي في حق جميع الناس
بان يجعل النسب ثابتا لها منه بالنسبة الى جميع الناس بل ان يثبت
منه فقط وينتفي عمن اشتهر منه قوله لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير اي
لا يصدق اقراره فيما يرجع الى حق الغير وهو قطع نسب الغير لان نسب
المرأة ثابت ممن اشتهر نسبها منه فلا يؤثر قوله هذه بنتي في ابطال
حق الغير لان اقراره لا يؤثر في حق الغير قوله ولا في حق نفسه فقط اي
لا يؤثر اقراره في حق نفسه فقط ايضا يعني لا يملك المقر ان يجعل نسب
ثابتا في حقه بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كونه بكونها
موقوفة النسب قوله لان الشرع يكذبه متعلق بما تعذر المعنى تقديره
واما تعذر المعنى الحقيقي في اصغر سنا منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره

من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت النسب فقام تكذيب القاضي مقام بل تكذيبه
اولى واشار محمد في عتاق المبسوط الى هذا المعنى فقال اذا قال لامرأته
وهي معروفة النسب من الغير هذه بنتي فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار
مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة
قوله واما في الثالث اي مجهولة النسب قال في المبسوط وان لم يكن لها
نسب معروف فكذلك اي معروف النسب يعني صار مكذبا شرعا اعلم ان
فخر الاسلام وضع المسئلة في معروف النسب والحكم في مجهول النسب
كذلك كذا نص في الاسرار فقال اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ولها نسب
معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له
ان يتزوجها واذا قال بعد العقد لم يحرم والدليل ما ذكرنا ان الرجوع
عن الاقرار بالنسب قبل تصديق المقر له اياه صحيح كما صح الرجوع في ساير
العقود بعد الايجاب قبل القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار
قبل تأكده بالقبول من المقر له لاحتمال انتقاضه بالرجوع بخلاف العتق كذا
في الشروح قوله واما تعذر المعنى المجازي عطف على قوله اما تعذر المعنى الحقيقي
يعني لما تعذر العمل بحقيقة هذا الكلام تعذر العمل بمجازه وهو التحريم سواء
كانت في اكبر سنا منه او اصغر منه معلومة النسب او مجهولته قوله فاما ان
يكون الحرمة الظاهر ان يقول التحريم كما قال فخر الاسلام قوله والاول باطل لانه
مناف للنكاح يعني ان التحريم الثابت بهذا الكلام وهو هذه بنتي لو صح
معناه وهو البنتية يصير منافيا لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوق الملك
لان المنافي للشيء لا يكون من حقوق ذلك الشيء ولو جعل مجازا عن الطلاق
المحرم لصار حقا من حقوق النكاح قوله فالزوج لا يملك اي اعلم ان الزوج الواحد

الرجوع عن الاقرار في النسب

الذى

١٦٥

الذي يكون معه اخر واثنان زوجان ويقال للرجل زوج وللامرأة ايضا
زوج وزوجة اقل وذكر الفراء ان زوجا المراد به المؤنث فيه لغتان زوج
لغة اهل الحجاز وزوجة لغة تميم وكثير من قيس واهل نجد كل شيء قرن بصاحبه
فهو زوج له والزوج الصنف ومنه زوج بهيج اوغير ذكرا كان او انثى كذا
في البحر وبهذا التقرير ظهر فساد ما قاله ابن كمال الوزير الزوجة غلط انتهى
والمراد هنا ان العبد لا يملك ولاية اثبات حرمة كانت منافية
لملك النكاح بل له ولاية اثبات حرمة هي من قواطع النكاح قوله اذ ليس له
تبديل محل الحل يعني ليس في قدرة العبد تبديل المحل من الحل الى الحرمة المؤبدة
والا يكون مشرعا في الشرع قوله وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا
الكلام اي الضمير ان راجعان الى الحرمة باعتبار التحريم يعني كما كان الاول
باطلا يكون الثاني وهو قوله او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح باطلا
ايضا لان التحريم ليس من موجبات هذا الكلام ولذا زيد هذه بنتي
قوله بل هو منافية لان التحريم مناف لملك النكاح ومنافي الشيء لا يكون
من حقوق ذلك الشيء قوله فلا يصح استعماله فيه اي لا يصح ان يستعار هذا
الكلام لذلك التحريم قوله ان التحريم الذي في وسعه وهو الطلاق قوله
لا يصلح اللفظ له اي لا يصلح لفظ بنتي للتحريم الذي في وسعه وهو الطلاق قوله
والذي يصلح اللفظ له اي البنتية التي تصلح لفظ بنتي لها ليست في وسع
الزوج فلا يصح من الزوج اثبات التحريم بهذا اللفظ قوله بخلاف العتق بقوله
هذا ابني لان العمل بحقيقته في الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا مجازه فيه
وفي الاكبر سنا منه لان البنوة بعد ثبوت موجبها عتق يقطع الملك
كان العتق ولهذا نادت به الكفارة ويثبت به الولاء ولذا لو اشترى

ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق بقطع الملك وهو موجب
البنوة فيجعل كناية عنه وقدر القاضي الامام ابو زيد بهذه العبارة **قوله**
اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق انتهى حاصله ان لا يتعذر
المعنى المجازي في هذه بنتي وهو التحريم بان يكون المعنى الحقيقي وهو الحرمة
المؤبدة سببا لجنس المعنى المجازي وهو التحريم لا بعينه وهو الحرمة المؤبدة
كانه قال هذه علي حرام فيكون مجازا او كناية عنه كما سبق في رعينا غيثا وفي
استعمال البيع والهبة في النكاح الا ترى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالمطر او غيره وكذا البيع والهبة استعملا في النكاح فانهما
وضعا في الشرع لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب
لملك المتعة في الجارية فاطلق لفظ الموضوع للسبب لملك الرقبة
واريد به المسبب لملك المتعة سواء كان ملك المتعة بملك الرقبة او بملك
النكاح اطلاقا للمعنى الحقيقي للسبب للمعنى المجازي بجنسه لا بعينه وكذا هذه
بنتي اقول فيه بحث اما الاول فقد حقق بعض الشارحين ان بعض الاحكام
قد تعذر اثباته بطريق الحقيقة واذا تعذر اثباته بطريق الحقيقة تعذر
بطريق المجاز كما تعذر اثبات الحكم في المحارم بلفظ النكاح تعذر بلفظ المستعار عنه
كالبيع والهبة وغيرهما وكذا هذه بنتي فيكون القياس قياسا مع الفارق
واما ثانيا فلان السبب في المقيس عليه كامل لانه شرع لحكم السببية باجماع مشايخنا
فيكون السبب علة للحكم واما فيما نحن فيه فليس فيه السببية المحضة فضلا
عن الكامل بيانه ان قوله هذه بنتي لو كان كناية عن قوله هذه علي حرام كان
كناية عن حرمة ملك الزوج اثباتها بملك او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول

عن

عن تحريم بملك الزوج اثباته بحق الملك لينعقد فيه ويلزمه بقوله فان تحريمها
غير مملوك لحق الملك غير لازم بهذا الكلام ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير
او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك
تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لا من حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمة
المؤبدة علقت باسباب حكمية تثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل
بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل ان يكون سببا للفرقة بحال بل
هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث تثبت لا من حيث بملك
فانا لو جعلناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا يحل بحال واذا لم يحتمل
لم يصح كناية عنه ولا مجازا فلغا صريحه وكنايته جميعا فعلى هذا التحقيق عرفت
ان قول المص فليتامل اشارة الى ضعف كلامه او دقة هذا الفهم

فصل في استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد

قوله ولا يجتمعان اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد الخ يعني
استحال ان يكون اللفظ الواحد في الزمان الواحد مستعملا على الموضوع
الحقيقي والمجازي كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه ملكا
وعارية معا لان اجتماع العلتين المؤثرتين وهو الملك والعارية
على الاثر الواحد محال فيستحيل ان يجمع المفهومات في ارادة المتكلم
بان يكون الحقيقة والمجاز مرادي المتكلم من لفظ واحد وان جمعا في تناول
اللفظ اياهما ظاهرا او في حق الحكم فان لفظ الابناء والموالي يتناول
للابن وابن الابن والمعتق ومعتقه ظاهرا وكذلك يجمع المفهومات
في حق الحكم فان الامان يثبت للابن وابن الابن وللمعتق ومعتقه
بقوله امنونا على ابنائنا وموالينا فثبت انهما يجتمعان من حيث التناول والحكم

دون الارادة كذا في شروح البزدوي وهذا منع قوله لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده الى قوله حقيقة ومجازا
معا انتهى يعني استعمالها فيهما بعموم المجاز لا بارادتهما بلفظ واحد قوله
واما النزاع فيما اشير في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد
في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم الخ فان قيل قد اجتمع ارادة الحقيقة والمجاز في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم وقد حرمت الجدات وبنات البنات بهذا النص
مع ان لفظ الامهات يتناول الجدات وكذا البنات بنات البنات
والواقفون يجوزون اجتماع ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في محلين
نحو الجدة والام فان حرمة الجدة والام ثبتا بقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وهذا مذهب الخصوم قلت والجواب عما قالوا ما قال شيخ
المعظم والاستاد المقدم مولانا حافظ الدين ان الام هو الاصل
والبنت هو النوع فصار تقدير الكلام حرمت عليكم اصولكم وفروعكم
فثبت الحرمة فيهما بطريق الحقيقة من النص لا بطريق الجمع بين الحقيقة
والمجاز او ثبت الحرمة في الجدة وبنت البنت بالاجماع لا بالنص
قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا اذ كان
لفظ الاسد في قوله لا تقتل اسدا حقيقة في السبع ومجازا في الرجل الشجاع
قوله والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه عطف على كان قوله
فان اللفظ موضوع الخ جواب ان حاصله اذا اوصى لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالي
معتقيه شيء لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم بالاعتاق عليهم فصار

اجتماع الحقيقة والمجاز في محلين جائز عند الواقفين

جواب المطابقات مع الخصم

كولادة العبيد بعد الاعتاق كالولادة والمعتق كالمولد له لانهم بالاعتاق
واما موالي الموالي فمواليه مجازا لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم
مالكية الاعتاق فصار المعتق الاول بذلك مسببا اي صاحب سبب
لاعتاقهم فنسبوا اليهم بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز
الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالي لا تعم الاعليين
والاسفلين حتى ان الوصية للموالي للموصي موال اعتقهم وموال
اعتقوه باطل وهذه المعاني التي دل عليها الاسم المشترك وهو المولى
يحتملها احتمالا على السواء لان لفظ المولى وضع بازاء كل واحد منها
قصدا وكان ارادة كل منها محتملة على السواء الا انها لما اختلف سقط
العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان صورة ومعنى لان الاسد
يخالف الانسان الشجاع صورة ومعنى ودلالة الاسم عليهما اولى
ان لا يجتمعا في لفظ واحد وهذا وجه الحاقهما بموضوع المشترك قوله
فمن جوز ذلك جوز هذا اي من جوز اجتماع المعنيين الموضوعين
في المشترك جواز ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا كالواقفون والشافعي
قوله فلا يراد المس باليد وغير الجماع اي لما امتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز
بين مفهوميهما في لفظ واحد قلنا في قوله تعالى او لامستم النساء ان المس
باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطي حتى جوز للجنب التيمم
فبطل الحقيقة كذا في البزدوي اعلم ان الاية قرئت بقراءتين لامستم
من الملامسة ولمستم من اللمس وكلاهما حقيقة في المس باليد ومجاز
في الوطي وقد اختلفت الصحابة في حمل الاية فعمر وابن مسعود رضي الله
عنهما حملا الاية على المس باليد ولم يجوز للجنب التيمم وعلي وابن عباس رضي الله عنهم

حملا على الوطي وجوز للجنب التيمم ونقل عن الغزالي ان الشافعي قال احمل الآية
على المس باليد والوطي حتى جوز التيمم للجنب والمحدث بالمس باليد
قال علماؤنا المراد بالآية الوطي حتى يجوز التيمم للجنب ولا ذكر له في القران
الا هنا وانما قلنا ذلك لان المجاز وهو الوطي مراد بالاجماع بيننا وبين
الشافعي فلا يكون الحقيقة مرادة فان قيل لا نم ان المجاز مراد باتفاق
الخصوم فانه جائز ان يقول يجوز التيمم بحديث عمار قلت حديث عمار
خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد فثبت ان جواز
التيمم للجنب بهذا النص فان قيل لم لا يجوز ان يعم الوطي من قراة المس
باليد من قراة كما في ارجلكم بالنصب والجر يحمل كل قراة على حاله وكما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف قلت لو حملنا كل قراة على احد
المعنيين لزم ان يكون المس حدثا وان يجوز التيمم بسبب الوطي او
المس وهذا قول خارج عن اقوال الصحابة لانهم اختلفوا في كون المس حدثا
وفي جواز التيمم على القولين واختلافهم على القولين اجماع على ابطال القول
الثالث ولان الاختلاف المنقول عن الخصوم في كل قراة على السواء
فثبت ان الوطي هو المراد من القراتين دون المس باليد فيهما او احدهما
كذا في شروح البزدوي قوله حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل خلافا للشافعي فانه قال قليل المسكرات
وكثيرها كالخمر استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب خمرا فاجلدوه وسمي
المسكرات خمرا لمخامرة العقل في الكل فدخل الكل تحت عموم هذا النص
فيجب حد الخمر في قليل المسكر كما في كثيره بهذا النص وعندنا سمي الخمر التي هي ماء
العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد خمرا حقيقة وسائر المسكرات

سمي خمرا مجازا والحقيقة اريدت بهذا النص فلا يكون المجاز مرادا قوله
وانما يجب الحد في السكر منها اي من المسكرات غير الخمر اقول هذا جواب
سوال مقدر تقديره قد الحق سائر الاشربة عند حصول السكر بهذا النص
في ايجاب الحد واريدت منه فكذا فليكن الحق القليل منها بها فاجاب بقوله
وانما يجب الحد في سائر المسكرات بدليل اخر من اجماع او سنة وهي قوله
عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق قلت ولانه اذا
بلغ حد السكر صار مسكرا وبالتحريم في السكر فيجب الحد به لا بالنص
بخلاف القليل من المسكرات لانه ليس بمسكر والقليل من الخمر في الحرمة لانها
ثابتة بالنص قوله ولو سلم فخارج عن المبحث لان الاولى ان يقول فخارج عن
اقوال الصحابة لانهم اختلفوا في كون المس حدثا وفي جواز التيمم للجنب
فاذا اريد عموم المجاز فلا يكون الاختلاف بينهم فتامل قوله ثم لما كان مسائل
تتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها اعلم ان المص لما فرغ عن بيان
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز شرع في بيان النقوض الواردة على هذه
القاعدة وهي مسائل بعضها متفق وبعضها مختلف اما المتفق قوله اذا
قال حالفا لا اضع قدمي في دار فلان قوله انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي
قوله على الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي لان حقيقته مشي بلا خف
ولا نعل حافيا بالمد والحافي خلاف الناعل كذا في المغرب قوله فيكون
وضع القدم مرادا حقيقة في الدخول حافيا قوله والدخول متنعلا وماشيا
وراكبا الخ هذا ابتداء وخبره قوله بعموم المجاز حاصله اذا حلف رجل لا يضع
قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا او حافيا او متنعلا
والدخول حافيا حقيقة في وضع القدم وغير مجاز وفيه جمع بينهما بطريق ارادة

معنى مجازي عام شامل

وهو الدخول الا بطريق الجمع بينهما في الارادة وذكر في المحيط اذا عني حقيقة وضع
القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء
انتهى اقول هذا يخالف ما ذكره قاضيخان فيحنث في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار
وضع القدم ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث فيه انتهى فتامل قيل
وضع القدم حافيا ليس بحقيقة بل وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه
يعني قوله لا يضع قدمه في دار فلان مجاز عن قوله لا يدخل دار فلان اما حقيقة
وضع القدم لا يصير مجازا عن حقيقة الدخول كما ذكره قاضيخان بل صار عبارة
عن الدخول لانه موجبه يعني الدخول موجب وضع القدمين لان وضع
القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمسبب والدخول مطلق فوجب
العمل باطلاق المجاز وعمومه الى الحافي والراكب والمتنعل والماشي فان قيل
الاستعارة موقوفة على النية ولا نية للحالف قلت حملنا على الدخول
بدلالة مقصود الحالف لان مقصوده منع النفس عن الدخول عن وضع القدم
مجردا فصار كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الجميع فيحنث في الكل
باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم وكذا فيمن حلف لا يسكن دار فلان
انه يقع على الملك والاجارة والعارية في يده جميعا لان مقصوده منع النفس
عن السكنى غصبا الى ساكنها لا غصبا الى الدار هذا اذا لم يسم دار بعينها
ولم ينو ملكا او غيره كذا في شروح البزدوي قوله الذي هو معناه المجازي اقول
الذي صفة الدخول باعتبار قيوده ويمكن ان يكون صفة لقوله منتعلا وماشيا
وراكبا قال ابو حيان في البحر قال الفارسي الذي مثل من وليس كذلك
لان الذي صيغة مفرد ويثنى ويجمع بخلاف من فان لفظها مفرد مذكر ابدا
وقد جعل الزمخشري ذلك مثله في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وقال في الكشاف

ان الذي جاءوا به الجنس لا الشخص وما اوهم انتهى قوله قوله انما وقع لفظ دار فلان غير اذا حلف
لا يدخل دار فلان او لا يسكن دار فلان قوله على الملك الذي هو معناه
الحقيقي الخ يعني اضافة الدار الى فلان حقيقة في الملك وفي غير الملك مجاز
فيقع الحنث على الملك والاجارة والعارية جميعا بعموم المجاز لا باراده الجمع
بين الحقيقة والمجاز قوله في الصورة الاولى الدخول اي في قوله لا اضع
قدمي الدخول مطلقا قوله وذلك المعنى في الصورة الثانية اي المعنى المجازي
في لا ادخل دار فلان او لا اسكن دار فلان نسبة السكنى لا نسبة
الملك حقيقة قوله وغيرها مجازا اي وغير نسبة الملك مجازا قوله وذلك
لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير الممتد فلمطلق الوقت
الخ بيانه اذا قال امرك بيدك يوم يقوم فلان او اختاري نفسك يوم
يدخل فلان فالامر والاختيار مما يمتد والقدوم والدخول مما لا يمتد فاكثر
مشايخنا على ان المراد بياض النهار حتى اذا قدم نهارا كان الامر والاختيار
في يدها وان قدم ليلا او دخل ليلا لا يكون الامر والاختيار في يدها لان اليوم
تعلق بفعل ممتد وان كان المضاف اليه اليوم غير ممتد والقدوم والدخول
واذا تعلق بفعل غير ممتد فيكون بمعنى الوقت نحو عبدي كذا يوم يقدم فلان
لان معناه حر زمن يوم يقدم فلان وكذلك انت حر يوم يقدم فلان
اي حر زمن وكذلك انت طالق يعني طلقتك فان اردت التفصيل
في هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اعلم ان الشان في معرفة
الممتد وغيره ان يكون الممتد ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بزمان
معين نحو الامر باليد والاختيار والركوب والمساكنة والمسافرة واللبس
فانه يصح ان يقال سافرت شهرا او سكنت الدار دهرا او لبست الثياب اياما

وركبت الدواب اعوانا وامرك بيدك اليوم فاليوم اذا قرن بهذه
الافعال يحمل على بياض النهار وغير الممتد ما لا يصح فيه ضرب المدة نحو القدوم
والدخول والخروج بان اليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على مطلق الوقت
حاصله ان المظروف اذا كان مما يمتد يحتاج الى الوقت المقدر وهو المعيار
وهو بياض النهار واذا كان مما لا يمتد يحتاج الى وقت غير مقدر وهو الظرف
وهو مطلق الوقت فان قيل هذه الافعال اعراض والعرض لا يبقى زمانين
فكيف يتصور الامتداد فيها قلت يتصور الامتداد فيها بطريق تجدد الامثال
كما قلنا في السواد والبياض وساير الالوان والاكوان والاعراض التي هي
بطيء الزوال عند الحكماء فان قيل الامتداد بطريق تجدد الامثال يتصور
في جميع الافعال قلت كل فعل لا يتفاوت اجزاؤه وامثاله يتصور فيه
الامتداد بطريق تجدد الامثال كالسكون في الزمان الثاني والركوب
واللبس فانها في الزمان الثاني مثل الزمان الاول فيمكن القول بالامتداد
بانضمام الامثال بخلاف القدوم والدخول والخروج وحاصل الكلام ان
الحاكم هو المظروف كما قلنا ثم نقول لا بد لك في العلم بانه لا بد لليوم في هذه المسائل
من فعلين احدهما ما يضاف الى اليوم وثانيهما ما يضاف اليوم اليه فان
كانا ممتدين لا شك ان اليوم يقع الوقت نحو قولك انت طالق يوم
يقدم فلان وانت حر يوم يدخل فلان بمعنى طلقتك وحررتك والثالث
ما كان المضاف الى اليوم ممتدا والمضاف اليه غير ممتد نحو قولك امرك بيدك
يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يدخل هذه الدار فلان فان الامر
والاختيار مما يمتد والقدوم والدخول مما لا يمتد فاكثر مشايخنا على ان المراد
بياض النهار حتى اذا قدم نهارا كان الامر بيدها وان قدم ليلا لا يكون الاختيار

بيدها ففي هذه المسئلة اعتبر بعض مشايخنا المضاف الى اليوم وبعضهم
المضاف اليه اليوم والدليل على الاول ما ذكر شمس الائمة في كتاب الطلاق
وقال لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد كما كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك
بيدك يوم يقدم فلان اعتبر المضاف وهو الامر وذكر في باب الخيار
وان قال اختاري نفسك يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا فلا خيار
لها وان قدم بالنهار فلها الخيار اعتبر المضاف دون المضاف اليه
وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان فيمن قال لامراته يوم
اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن
بفعل غير ممتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل يعني اعتبر
المضاف دون المضاف اليه والدليل على الثاني ما ذكره فخر الاسلام
في شرح جامع الصغير في مسئلة التزوج ان التزوج لا يمتد فيحمل فيه
على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو المضاف اليه دون المضاف وذكر
في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامراته طالق انه يقع على الليل
والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد
اعتبر المضاف اليه دون المضاف الذي هو المظروف ولان
في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا كما في اعتبار المضاف لان
الظرف اذا اضيف الى فعل كان ذلك الفعل واقعا فيه فكان مظروفا
للمضاف ويكون المضاف ظرفا له من وجه وقوع ذلك الفعل فيه وهذا
اولى بالاعتبار لان الظرف وهو اليوم يضاف اليه صورة والمضاف اليه
يضاف الى الظرف من حيث انه مظروفه معنى بخلاف المظروف
وهو الطلاق فانه يضاف الى الظرف من حيث المظروفية فقط فهذا

غاية البحث ونهاية التفصيل قوله وذلك يشير بك الى الوجوب وهو تعذر
بياض النهار قوله يقتضي كون الظرف الخ خبران اي يقتضي الفعل المنسوب
الى ظرف الزمان كون الظرف معيارا له لا ظرفا زايدا عليه مثل صمت الشهر
الظاهر ان يقول صمت اليوم كما قال صاحب التوضيح كاليوم للصوم لان
اليوم ظرف الزمان لكنه معيار لا ينفصل عن المظروف لان الصوم امر ممتد
فيعتبر جميع اجزائه الا ترى اذا افطر في اول جزء من النهار لا يكون صايما بخلاف
الصلوة فان الوقت فيها ظرف واسع ينفصل عن المظروف وهو فعل
الصلوة فلا يعتبر جميع اجزائه كما سبق وسيأتي في كلمة في في بحث حروف المعاني
تفصيله قوله فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على الحقيقة
يعني اذا امتد الفعل مثل الصوم واللبس والمساكنة والمسافرة امتد
الظرف وهو بياض النهار مثلا ضرورة قوله والا فلا اي وان لم يمتد الفعل
فلا يمتد الظرف قوله لان الممتد لا يكون معيارا لغيره اي لان الظرف
الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد وهو الفعل الغير الممتد كوقت الصلوة لا يكون
معيارا لها لانه زايد عليها فيكون ظرفا لا معيارا فلا يصح حمله على بياض النهار
الممتد قوله بل يكون مجازا عن جزء من الزمان اي بل يكون الظرف وهو اليوم
مثلا مجازا عن جزء من الزمان فلا يعتبر امتداد الزمان عرفا اقول فيه بحث
لان النهار اسم للبياض الخالص والليل اسم للسواد الخالص واليوم تارة
يجيء بمعنى البياض الخالص بطريق الحقيقة نحو قوله تعالى اياما معدودات وتارة
يجيء بمعنى الوقت بطريق الحقيقة عند البعض وح يكون مشتركا وبطريق
المجاز عند البعض لكن المص اختار هذا لانه اولى من المشترك لان المجاز
اغلب فحمله على الاغلب اولى ولانه لا يؤدي الى الابهام ولا الى الاخلال

في الفهم

في الفهم كذا في شروح البزدوي وهذا مسلك صاحب التوضيح قوله
سواء كان من الليل او النهار اي سواء كان الوقت من الليل او النهار
لان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي لليوم وبين مطلق الوقت
اقول انت عرفت مما ذكرناه مفصلا ان ما ذكره المص على وفق ما ذكره
شمس الائمة وصاحب الهداية واما على ما ذكره فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
في مسئلة التزوج اذا قال لامرأته يوم اتزوجك ان التزوج لا يمتد
تحمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو المضاف اليه دون المضاف
والفعل الذي تعلق به اليوم وكذلك ذكر في كتاب الايمان في قوله يوم
اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام
مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف
والفعل الذي تعلق به المضاف وهو اليوم وكذلك قال في البزدوي
اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ولا بد من تعيين احد الوجهين ان
ينظر الى ما دخل اليوم عليه فان كان فعلا ممتدا فالنهار اولى به لانه يصلح
معيارا له واذا كان لا يمتد كان الظرف اولى به وهو الوقت للعمل
بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة
يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره
مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره انتهى بعبارته وانت خبير
على هذا الوجه العبرة للمضاف اليه اليوم واليوم عنده يكون مشتركا فتامل
والصحيح ان اليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا لكن احتجنا
الى ضابط يعرف به في كل موضع كما ذكر انه اذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد
فللوقت قوله فالثلثة الاول نذر بالاتفاق يعني اذا قال لله على ان اصوم رجبا

ولم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه فنذر بالاتفاق لان النذر
يفهم منه بدون قرينة من امارات المجاز فيترجح الحقيقة في الوجوه الثلثة
الاول فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما في الوجه الرابع فتعين المجاز
بالاتفاق وهو اليمين فلا يلزم الجمع بينهما ايضا **قوله** فعند ابي يوسف الخامس
يمين والسادس نذر اقات تفسير الخلاف اذ قد لكنه فعلى قول ابي يوسف
لا يلزم الجمع بينهما في هذا الكلام بوجه من الوجوه الستة **قوله** وعندهما كلاهما
نذر ويمين وهما معنيان مختلفان الخ يعني يلزم في الوجهين الاخرين
الجمع بينهما لاختلاف الجهتين على قول الامامين **قوله** وموجب الاول
اي موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة **قوله**
وموجب الثاني اي موجب اليمين البر عند الامكان والكفارة عند الفوت
واختلاف الاحكام يدل على اختلاف الاصول فيجمع بين الحقيقة والمجاز
في الوجهين على قول الامامين لان اللفظ حقيقة في النذر لانه يفهم عرفا
ولغة وفي اليمين مجاز بالنية فلزم الجمع ظاهرا بينهما على قولهما فاجاب عنه
بقوله اما لزم النذر واليمين الخ يعني ليس في مسئلة النذر الجمع بينهما بل هو نذر
بصيغته ويمين بموجبه **قوله** يمين بموجبه ونحواه اي معناه قيل المراد من
موجبه معناه وهو وجوب المباح الذي جاز تركه وجاز اتيانه لان
الواجب لا يصح نذره لانه ثابت قبل النذر والنذر عبارة عن التزام ما كان
مباحا في الشرع فصار تقدير الكلام انه نذر بصيغته لان صيغته وضع
لايجاب المباح ويمين بموجبه لان موجب الكلام وجوب المباح ووجوب
المباح يمين فسمي الكلام نذرا باعتبار الصيغة يمينا باعتبار موجبه
ولا يكون مجازا لانه في موضوعه **قوله** لان النذر ايجاب الخ اقول هذا التعليل

قام

قام عن المعلل وهو نحواه اي معناه فالاولى العطف على قوله بموجبه
ان يقول ومقتضاه لان هذا التعليل يقتضي هذا بانه قيل المراد بموجبه
مقتضى موجبه لان موجبه وجوب المباح ووجوب المباح يقتضي
تحريم المباح وهو الترك وانه يمين حاصله يلزم من هذا الكلام وجوب
المنذور ومن ضرورته تحريم الترك فصار النذر دالا على تحريم المباح بواسطة
حكمه وهو وجوب المباح وتحريم المباح يمين لان الله تعالى سمى المباح
يمينا حين حرم رسول الله الجارية او العسل على نفسه واوجب فيه
الكفارة بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم الاية فلا يكون مجازا لانه لا يفهم منه بل يكون مقتضى موجبه
واختلفوا في وجوب الكفارة على النبي صلى الله عليه وسلم قال مقاتل
اعتق رسول الله رقبة فيها وهو مذهب الشيخين وابن عباس
وابن مسعود واهل كوفة ومن قال بعدم وجوب الكفارة على النبي
صلى الله عليه وسلم استدل بقوله تعالى وقد فرض الله لكم اي شرع لاجلكم
والخطاب الى الامة فثبت ان هذا الكلام نذر باعتبار الصيغة يمين
باعتبار الموجب فصار ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم شراء القريب
اعتاق فان هذا الملك بصيغته واعتاق بموجبه لان الشراء يثبت
الملك والاعتاق ازالة الملك وانهما متضادان فيستحيل ان يكون
احدهما عين الاخر لكنه يثبت الملك بصيغته ويوجب ازالته لموجبه
لان الملك في القريب سبب الاعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم
من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فكان تمليكا بصيغة الشراء اعتاقا
بموجب الشراء وهو الملك في القريب **قوله** سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم

اي شراء القريب ثبوت الملك بالصيغة والاعتاق بموجبه صح

مارية اي مارية مفعول تحريم وهي جارية قبطية ام ولد للنبي صلى الله عليه وسلم التي
يولد منها ابرهيم فحرمها النبي عليه السلام على نفسه ابتغاء لمرضات ازواجه حتى
نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الاية اقول هذه
الحكاية قريب لحكاية ابرهيم عليه السلام لانه ترك ام ولده مع ولده اسمعيل
في مكة لارضاء زوجته وهي سارة فاذا كان الانبياء والاولياء كبلعم الاعور
وغيره مبتلى لمرضات ازواجهم فكان الازواج اسراء في قسطنطينية في
ايدي الف ابناء عالهم قوله او العسل عطف اي بالنصب عطف على قوله
مارية واو للشك في الرواية لا في التحريم على نفسه باحدهما وسبب تحريم العسل
للمخالفة الواقعة بين ازواجه بسبب اكله عليه السلام العسل في بيت
واحدة منها قوله يعني اي مفعول ثان لسمى لانه يتعدى بمفعولين يقال سميت
فلانا زيدا او سميته بزيد بمعنى كما يتعدى سقى الى مفعولين في قوله تعالى وسقاهم
ربهم شرابا طهورا قوله الاول ان اليمين اذ كان موجبه يثبت وان لم ينو
اي يعني لو كان النذر في هذا الكلام بصيغته واليمين بموجبه لا يحتاج في ثبوتهما
وكونهما مفهوما من هذا الكلام الى النية كما في موجب شراء القريب وهو
الاعتاق يثبت سواء نوى او لم ينو قوله والا اي وان لم يكن اليمين
موجب هذا الكلام باحتياجها الى النية يثبت مدعى الخصوم وهو الجمع
بينهما قوله الاول لما استعملت الصيغة في محل اخر اي يعني لما كثر استعمال هذا
الكلام في محل اخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجبه عن ان يكون
مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالحقيقة المهجورة
فيحتاج الى النية وانما قيدنا بكثرة الاستعمال لان مجرد استعمال الصيغة
في محل اخر كاستعمال هذا الكلام في اليمين لا يوجب النية في النذر

بمجرد

بمجرد استعماله فيها بل يجوز بلا نية بالاتفاق فان قيل فعلى لزوم اليمين بالنية
يلزم ان يكون المنذور الواحد واجبا مرتين بالنذر واليمين وان يجمع
على الواجب الواحد موجبان قلت اجتماع الادلة الكثيرة على المدلول الواحد
جائز في الشرع نحو الكتاب والسنة والاجماع ولانه لا تنافي بين الوجوبين
لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون واجبا بعينه وثانيهما وهو اليمين
يوجب ان يكون واجبا لغيره وهو محافظة اسم الله كما اذا حلف
ليؤدين ظهر هذا اليوم يجب عليها اداؤها بطريقين حتى لو فوتها يجب
عليها القضاء او الكفارة اقول في الجواب الصواب ان اليمين موجب
هذا الكلام كشراء القريب يثبت سواء نوى او لم ينو لانه قال سفيان
الثوري يجب القضاء والكفارة في امراة نذرت وحاضت بغير
نية اليمين فلا يحتاج الى النية كاحتياج الحقيقة المهجورة كذا في الكشف
قد طلع الصباح فاطف المصباح قوله يشير الى ان ليس المراد منه اي
من ذلك اللفظ او من ذلك الكلام قوله غير ايجاب المباح اي اي
غير ايجاب المباح الذي هو معناه الحقيقي فيكون اللفظ حقيقة مستعملة
في معناه وهو النذر قوله حتى لو لم يصم وجب عليه اي فان قال علي ان اصوم
رجب ونوى اليمين بدون نفي النذر او نوى النذر واليمين جميعا وجب عليه
القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين على قول الامامين
قوله والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكني عنه
اي والممنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقي والمكني منه اقول فيه بحث
لان الكناية عند البعض مجاز لا حقيقة قوله فيمن قال لله علي المشي الى بيت الله
يجب ماشيا بطريق الكناية قال فخر الاسلام في البزدوي وشراحه هذا الكلام

يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال الناس في حوائجهم فيصير المجاز
باستعمالهم كالحقيقة لوجود امارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم حتى صارت
الحقيقة مهجورة فصار اللفظ بحكم الاستعمال كالحقيقة له والحقيقة بترك
استعمال اللفظ فيها كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز
قبل الاستعمال وذكر شمس الائمة ان هذا الاسم الدراهم يتناول نقد البلد
عند الاطلاق للعرف والتعامل فيه ولا يتناول غير نقد الا بقرينة
لعدم التعامل فيه وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له
اسم الدراهم حقيقة حاصلا اذا قال رجل لله علي المشي الى بيت الله
يلزم عليه حج او عمرة والخيار له وهذا استحسان ان لا يلزمه شيء
وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان الملتزم من جنس ما
وجب عليه وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه
شرعا فلا يصح التزامه شرعا كالمشي الى مسجد الحرام عنده ووجه
الاستحسان ان الناس تعارفوا استعماله لالتزام الحج او العمرة
وتركوا القياس بالعرف ويريدون التزام الحج بهذا اللفظ
فصار اللفظ بحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو التزام الحج او العمرة
ومجازا للحقيقة وهو وجوب نفس المشي لعدم الاستعمال فيه
واعلم ان ههنا الفاظا لابد لها من معرفتها اما وجوبا فقوله علي المشي
الى الكعبة او الى بيت الله موجب بالاتفاق وقوله علي الذهاب
او السفر الى بيت الله او الكعبة غير موجب بالاتفاق وقوله علي
المشي الى الحرام او المسجد الحرام غير موجب عند ابي حنيفة وموجب
عندهما قال علماؤنا فيمن نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله نذر ف

ال

الى المجاز المتعارف مع ترك الحقيقة في المشي اصلا ويلزمه العبادة
المخصوصة لاستعمال اللفظ فيه كذا في البزدوي وشروحه **باب**
جملة ما تترك به الحقيقة لما فرغ المص من احكام الحقيقة والمجاز شرع
في بيان القراين التي تترك الحقيقة ويصرف الكلام الى المجاز وهي
اربعة انواع على ما ذكره في الاول او خمسة انواع على ما ذكره فخر الاسلام
كما ذكره المص في التقسيم الاخر يأتي تحقيقه **قوله** نحو لا ناكل من هذه النخلة
يعني اذا اضيف النهي والتحريم الى العين المحسوس ولم تقبل تلك العين
الفعل المضاف اليها فلابد ان يكون مضافا الى التابع وهو الثمرة
لان المحل ليس بصالح له فيقام التابع مقام المحل بقرينة الحس وانما
لم يقل لا ناكل من هذه الحنطة لان النهي يقع على عينها دون ما يتخذ
منها عند ابي حنيفة وعندهما يقع على اجزائها على العموم مجازا **قوله** او عقلا
نحو واستفزز من استطعت منهم يعني لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصية
والكفر لان الامر بالقبيح قبيح لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء حمل امر
استفزز على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب
فكان بين المعنيين اتصال بيان استحالة معنى الحقيقي لاستفزز
عقلا ان معنى استفزز ازعج واستزلل واستخف من قدرت منهم
بصوتك اي بوسوستك ودعائك الى المعصية والكفر حاصله خاطب
ابليس عليه اللعنة وامره بوسوسة عباده والامر بالمعصية والكفر
طلب المعصية والكفر وطلب وجود المعصية والكفر من الله تعالى محال
لانه لا يليق بحضرته ان يأمر بعد بني ادم ان توسوسهم وتلقيهم في
المعصية والكفر ثم يعذبهم بعذاب النار فحملنا هذا الامر عقلا على تمكين الفعل

واقداره عليه كانه قال مكنتك منهم وجعلتك قادرا عليهم فافعل من استطعت
ووجه المناسبة ان الامر لوجوب الفعل ووجوب الفعل لاجل وجوده
ولا وجود له بدون الامكان لان الامر بما لا يمكن وجوده تكليف
بما لا يطاق وانه محال ايضا فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذي هو
من لوازم الامر كما في استعارة الاسد للشجاع او يكون ذكر السبب
وارادة المسبب او ذكر الملزوم وارادة اللازم والا كيف يتصور
من الحكيم ان يامر بعدوه باستخفاف اوليائه بل انبيائه عقلا فليتامل
قوله كما في يمين الفور الفور في اللغة مصدر فارت القدر اذا غلت
ومنه فارت التنور والفور الغليان فاستعير للعزم ثم سميت
الحال الحاضرة التي لا لبث فيها فقيل ذهب فلان من فوره اي من ساعته
كذا ذكر في كتب اللغة وتفرد بهذا اليمين ابوح ولم يقل بها احد قبله وكانوا
يقولون قبله اليمين على نوعين مؤبدة مثل لا افعل كذا وموقتة
مثل قوله لا افعل اليوم كذا فخرج ابوح يمين الفور قوله يحمل على الفور
عرفا يعني يحمل في يمين الفور على المجاز وهو الحال دون معنى الحقيقة وهو
العموم بدلالة حال المتكلم لان حال الرجل وهو هيجان الغضب دليل
على انه ما اراد العموم من قوله ان خرجت فانت طالق فلذا لو خرجت
بعد زمان لم تطلق لان عبارة النص تركت بدلالة لان دلالة
الحال اقوى من العبارة ولهذا لو نوى المسافر الاقامة في المفازة خمسة عشر
يوما لا يصير مقيما لان حاله يخالف مقاله وما قلت دلالة النص لا دلالة
النص لا دلالة الحال وانه يقع على الفور قوله او شرعا كما في التوكيل بالخصومة
وقد سبق حيث لا يراد بالخصومة حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له

يمين الفور

دلالة الحال اقوى من العبارة

ع

في الشرع فيكون الحقيقة مهجورة شرعا فيراد الجواب مطلقا اقرارا كان
او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء قوله
اما خارجة عن المتكلم والكلام اي اقول في ظاهره بحث لان ترك الحقيقة
الثابتة بدلالة من قبيل المتكلم اي بدلالة حال المتكلم لكن تدارك بقوله اي
لا يكون امرا في التكلم وصفة له ولا من جنس الكلام وفخر الاسلام جعل
دلالة الحال من قبيل دلالة المتكلم فقال واما الثابت او اما ترك الحقيقة الثابت
بدلالة من قبيل المتكلم فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم وكذلك
امراة قامت لتخرج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يقع على الفور
انتهى ملخصا قال صاحب الكشف مسئلة الفور بدلالة حال المتكلم انتهى
قوله او امر في المتكلم اي شان فيه قوله زيادة معناه في بعض الافراد
يعني ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما ان يكون
الاسم منبئا عن نقصان في مسماه كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك
المسمى نوع كمال كالرطب والعنب والرمان فعند الاطلاق
لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لامر زائد على ما يقع به القوام وهو
الغذاء فصار التنعم والتلذذ تابعا فلم يتناول الكامل عنده لوصف
زائد لان الاسم مقيد بالناقص في المعنى فصار مخصوصا والمخصوص
شبيه بالمجاز فلا يكون اطلاق الحقيقة بلا نية بيانه مثل قول الرجل
لا ياكل فاكهة انه لا يقع على العنب والرطب والرمان بلا نية مع انها حقيقة
فيها فلا يحنث من حلف لا ياكل فاكهة عند ابي حنيفة باكلها لان الفاكهة
اسم للتنعم والتلذذ قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي ناعمين يعني
متلذذين وذلك التنعم امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار التنعم

تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغداء وقد يتبع بهما القوام والرمان
قد يتبع به القوام لما فيه من معنى الادوية فاذا كان كذلك كان فيها وصف
زائد واسم الفاكهة ناقص مقيد بكونها تبعا بالنسبة الى هذا المعنى
فلم يتناول الكامل فصار هذه الاشياء الثلثة مخصوصا والمخصوص شبه
بالمجاز فلا يكون داخلا في الحقيقة بلا نية اما اذا نواها يحنث بالاجماع
ذكره في تحفة الفقه وعندهما يحنث بكلها وهو مذهب الشافعي
لهما ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل
ما يتنعم بها التنعم ولان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه فثبت ان
اللفظ يتناولها بدلالة اللفظ والمعنى كذا في البزدوي وشروحه قوله او
نقصانه في بعض الافراد انت عرفت ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في
نفسه على وجهين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه
كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق
لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل وثانيهما ان يكون الاسم منبئا
عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور على عكس الاول
فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الناقص كقول الرجل كل مملوك
لي حر لا يتناول المكاتب بلا نية لان المكاتب ليس بمملوك مطلقا اي كاملا
لان الملك في المكاتب ناقص والمملوك كامل لانه مملوك رقبة لا يدا والمكاتب
كالحر ولهذا كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة
فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يكون مملوكا مطلقا فلا يدخل
تحت قوله كل مملوك لي وكذلك اضاف الى نفسه بطريق الاطلاق
والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فان قيل قد تناوله اسم الرقبة

حتى دخل في قوله تعالى فتحرير رقبة قلت الرقبة اسم لذات مقهور والرق متقرر
بالكتابة لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وما بقي من الملك
فيه يكفي لصحة الكفارة فيتادى به الكفارة فان قيل المدبر وام الولد يدخلان
في قوله كل مملوك لي حر ولا يتادى بهما الكفارة قلت لان الملك فيهما كامل اذ
المولى يملكهما يدا ورقبة واكسابهما ووطي المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما
مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لكن الرق فيهما ناقص
والاطلاق لفظه وهو كل مملوك لي فهو حر دليل على تخصيص هذا اللفظ بمملوك
كامل دون المكاتب وكذا قول الرجل يحلف لا ياكل لحما انه لا يقع على السمك
بلا نية وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم ولا دم للسمك
فما لا دم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل
كل امراة لي طالق لا يتناول المبتوتة بلا نية المعتدة كذا في البزدوي وانما
قيد هذه المسئلة بتقييدين احدهما كونها مطلقة طلاقا بائنا لانها لو كانت
مطلقة طلاقا رجعيا لدخلت تحت اليمين بغير نية وثانيهما كونها في العدة
لانها لو انقضت عدتها لم يدخل في اليمين وان نواها وانما قلنا انها لم تدخل
في اليمين بدون النية لانها امراة من وجه لبقاء ملك اليد عليها ولبقاء حق
المنع من الخروج والبروز ووجوب النفقة وثبوت النسب ووقوع
الطلاق لو طلقها وليست بامراة من وجه لزوال ملك النكاح وحرمة الوطي
وجميع الدواعي واذا كانت امراة من وجه دون وجه فلا يدخل تحت قوله
كل امراة لي طالق كذا في الشروح قوله واما محل الكلام الخ اي تقول
او بمحل به لانه محل الكلام كما قال فخر الاسلام قوله فان مضمون هذين الكلامين
يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة از ظاهر الحديثين يقتضي ان لا يوجد عمل

الا بالنية بالنظر الى كلمة الحصر وهى انما ان وجد فى الحديث وان كان للحصر
او بالنظر الى لام الجنس وباى وجه لا بد من الحصر على ما حقق فى محله وانما قلنا ان
كان للحصر لان فيه اختلافا فذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء
الى انه ظاهر فى الحصر قلنا الحصر لم يثبت الا من عموم الاعمال فالتفصيل يأتى فى
مفهوم انما ان شاء الله تعالى فليراجع ثمه وكذلك ان لا يوجد الخطأ والنسيان
بالنظر الى اسناد الفعل وهو الرفع الى ما هو محلى بلام الجنس وهو الخطأ والنسيان
وقد يتحقق العمل بدون النية ويوجد الخطأ والنسيان بلا شك فوقفنا ان
هذه المحال لا يقبل العموم وان صحة الكلام ساقطة وان معنى الحديثين حكم
الاعمال وحكم الخطأ والنسيان بطريق اقامة المضاف اليه مقام المضاف
كما فى قوله تعالى واسئل القرية **قوله** والحكم وما فى معناه كالاثر واللازم مشترك
لفظى اى يعتبر لما كان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان بطريق
اقامة المضاف اليه مقام المضاف فعلم ان للحكم معنيين مختلفين احدهما
الثواب على الاعمال التى هى عبادة والاثم على الافعال التى هى محرمة والثواب
والاثم اللذان يبتنى كل واحد منهما على النية والقصد وثانيهما الجواز والفساد
واللذان يبتنى كل واحد منهما على الاداء بالاركان والشرائط واذا ثبت
اختلاف المعنيين صار لفظ الحكم بمنزلة المشترك كالقرء والمولى واذا ثبت
انه مشترك ولا عموم للمشترك باتفاق الخصوم فلا يجوز ارادة المعنيين معا
فحكم الاخرة مراد بالاتفاق فلا يجوز ارادة حكم الدنيا والا يلزم العموم للمشترك
وعلى هذا التقدير يجوز احتجاج الخصم بالحديثين فى اشتراط النية فى الوضوء
وفى عدم فساد الصوم بالخطأ والاكراه الا اذا قام دليلا على ان المراد
منهما حكم الدنيا من الجواز والفساد وهذا غير متصور لان حكم الاخرة وهو الثواب

والعقاب

والعقاب مراد بالاجماع لما ذكرنا فان قيل لو كان المراد حكم الاخرة لا غير
لما بقى لقوله من امتى فائدة لان حكم الخطأ والنسيان مرفوع عن جميع الامم
الماضية فى الاخرة اذ المواخذة على حكم النسيان تكليف ما لا يطاق فيعم
جميع الامم اذ لا يجوز فى الحكمة تعذيبهم قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند
اهل السنة والجماعة فالمواخذة فى الاخرة جائز فى الحكمة بدليل قوله تعالى
اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز المواخذة فى الاخرة
لحكم النسيان والخطأ كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمواخذة اذ المواخذة
فيما لا يجوز المواخذة فيه جور وهذا غير جائز وفساده ظاهر كذا فى شروح البزدوى
قوله فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون بمعنى الاخر بالضرورة معنى
اطلاق الحكم المقدر فى الحديثين وما فى معنى الحكم كالاثر واللازم على ما
يتعلق بالاخرة يكون بمعنى استحقاق الثواب بصحة عزيمته فى الطاعة
او الماثم لارتكاب المنهى بالضرورة كما قاله اهل الحق لا بمعنى وجوب
الثواب للطاعة والعقاب فى الماثم كما قال المعتزلة **قوله** ولا معنى
للاشتراك اللفظى الا ذلك حاصله ان الحقيقة سقطت عن ظاهر
الحديثين لان المحل لا يحتمله من جهة ان عين الخطأ والنسيان وعين العمل
بلا نية غير مرفوع بل متصور فسقط حقيقته فصار ذكر الخطأ والعمل مجازا عن حكمه
وموجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب فى الاعمال التى
تفتقر الى النية والماثم فى المحرمات والثانى الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد
وغير ذلك وهذان اى الثواب والماثم مع الجواز والفساد مختلفان الا ترى
ان الجواز والصحة يتعلق بركنه نحو القيام والركوع والسجود والقراءة
فى الصلوة وبشرطه نحو الوضوء وان الثواب فى الطاعة والماثم فى ارتكاب المنهى

يتعلق بصحة قصده وعزيمته فان من توضأ بالنجس ولم يعلم حتى صلى ومضى
على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته
مع ان الصلوة غير جائزة وكذا عكسه فان من توضأ بماء مغصوب وصلى
جاز صلوته لوجود ركنها وشرطها ولم يستحق الثواب لفساد قصده فثبت
ان بينهما اختلافا فاحشا واذا صارا معنيين مختلفين صار الاسم
بعد صيرورته مجازا مشتركا اي حكما مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل
على احد الوجهين فيصير مأولا وكذلك يغير كما ان الجواز ينفصل عن
الثواب في مسئلة التوضي بالماء النجس والثواب عن الجواز في مسئلة التوضي
بالماء المغصوب فكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا صلى مرائيا
راعيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد وكما اذا
تكلم في الصلوة ناسيا يفسد صلوته ولا يأثم فثبت ان بين الاثم والفساد
تباينا كما بين الثواب والجواز فصار لفظ الحكم كاسم القرء والمولى وسائر
الاسماء المشتركة قوله فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا اي فعلى تقدير لفظ الحكم
بعد صيرورة اسم العمل والخطاء والنسيان مجازا عن الحكم لا يجوز ارادتهما
جميعا عند الجميع لكون لفظ الحكم مشتركا فسقط العمل مع انك تحترز من ورطة
وتقع في اخرى قوله اما عندنا اي اما عدم جواز ارادتهما معا فلان المشترك
لا عموم له عندنا كما عدم جواز ارادة الحقيقة والمجاز معا قوله واما عند الشافعي
فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى فلا عموم له بالاتفاق اقول الاولى
ان يقول واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد
النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب

الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون
النية حاصله اختلف مشايخنا والشافعي في مثل هذا المجاز قال الشافعي
ان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى فلا عموم له بالاتفاق وان جاز عموم
المشترك عنده فلا عموم في هذا المجاز بالاتفاق بل يجب حمله على الاول وهو
ما يتعلق بالاخرة كالثواب في الاخرة عندنا فحمله الشافعي على الثاني وهو
ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد اقول فحق قوله من قبيل المقتضى ولا عموم
له بالاتفاق بحث لما عرفت ان مثل هذا المجاز عنده لا عموم له وللمقتضى
عموم عنده فكيف يصح قوله ولا عموم له بالاتفاق قال صاحب الكشف اعلم
ان القاضي الامام ابا زيد وهو صاحب التقويم لم يفرق بين المقتضى والمحذوف
كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من نظاير المقتضى
فقال في حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا
وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مقيدا
فصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم ان يكون عاما عند الشافعي في الدنيا
والاخرة حتى يبطل طلاق المكره ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى
له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان ذلك القدر يصير مقيدا
فتزول الضرورة ولا يتعدى الى الحكم الاول لان المقتضى لا عموم له وقال في حديث
النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا به يصير الكلام مقيدا لم يتعد الى غيره وصار
كانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات ولما خالفه فخر الاسلام وشمس الائمة
في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون
المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا
الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف

فيبقى انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ما لا
وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح ما يعتمد عليه ورجعت الفحول
فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة انتهى بعبارته اقول جوابه
ما قاله بعض الافاضل انا لا نعني بقولنا الاعمال مجازا عن الحكم ان هذا الكلام
قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت انما
هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي
عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه
وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك
والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا
نوعيا على حدة فلا يراد الجميع من المحذوف بل يجب حمل المحذوف على الاول
عندنا لعدم عموم المشترك هذا ما تيسر لنا في الجواب خذ هذا فكن من الشاكرين
قوله بل يجب حمله على احدهما اي اسم قوله لا يجوز ارادتهما جميعا بل يجب حمله
على احدهما عنده ايضا قوله فحملها الشافعي على الثاني اي حمل الشافعي الحكم المشترك
المنقسم على ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد الخ قوله انه اقرب الى
موافقة دلالة على النفي اي ان الثاني اقرب الى موافقة دلالة اللفظ وهو انما
الاعمال بالنيات على النفي وهو ما الاعمال الا بالنيات قوله فقد دل على نفي اصل
الفعل بدلالة المطابقة يعني لما دل اللفظ انما على النفي فصار المعنى لا صلوة
فقد دل على نفي اصل الفعل اعني الصلوة والصوم بدلالة المطابقة لكونهما
منفيان بلا قوله وعلى صفاته بدلالة الالتزام اي فقد دل على نفي صفاة الفعل
وهو الجواز والفساد بدلالة الالتزام قوله فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة
اي اذا تعذر العمل بقوله لا صلوة ولا صوم بدلالة المطابقة لان الصلوة

والصوم

والصوم موجودان في الخارج بلا نية قوله تعين العمل بدلالة الالتزام وهي
الحكم بمعنى الجواز والصحة وغيرهما لا الحكم بمعنى الثواب لان الثواب المنفي
ليس من صفاة اصل الفعل بدلالة الالتزام لانه ليس حكما للاعمال
كما سبق فتعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الحكم للدليل
في المطابقة وموافقة الحكم للدليل في الالتزام الا ترى اذا حكمت بالمطابقة
بانه لا صلوة الا بالنية وعللت بقولك اذ لا وجود للصلوة الا بالنية
تخلف الحكم وهو لا صلوة الا بالنية عن الدليل اذ الصلوة توجد بلا نية
واما اذا حكمت بانه لا جواز للصلوة الا بالنية وعللت بقولك اذ لا وجود
لجواز الصلوة وهو دلالة الالتزام يكون موافقة الحكم للدليل اذ لا جواز
للصلوة الا بالنية قوله اذ الكلام اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه اي اذا
كان اللفظ انما قد دل على نفي العمل واثباته لان انما يتضمن النفي والاثبات
قوله حملا اي يجب حمل اللفظ قوله على اقرب المجازات الشبيهة به اي يجب حمل اللفظ
على حقيقته قوله ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح يعني
لما كان ذكر العمل والخطاء مجازا عن الحكم والحكم نوعان مختلفان احدهما
الثواب في الاعمال والثاني الحكم المشروع من الجواز والفساد فوجب
حمله على الثاني عند الشافعي لان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح كمن توضأ
بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد
شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته مع ان الصلوة غير جائزة قوله ولا كامل
كمن توضأ بماء مغصوب وصلى جازت صلوته لوجود ركنها وشرطها
ولم يستحق الثواب لفساد قصده فلا يكون كاملا فيكون مشابهة الفعل
الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم المنفي نحو لا [illegible] الا بالنية اكثر

قوله فرض شابهه الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر اي من مشابهة
الفعل الذي هو الثواب في الطاعة او المأثم اللذان يتعلقان بصحة
عزيمته لان في صورة التوضي بماء نجس نفي عنه الصحة في الحكم دون الكمال
وفي صورة التوضي بماء مغصوب نفي عنه الكمال دون الصحة لوجود ركنها
وشرطها قوله فكان الحمل عليه اولى اي كان حمل لفظ الحكم على اكثر المشابهة
وهو الثاني اولى من الاول وهو الثواب او المأثم قوله وحمله ابو حنيفة على الاول
اي حمل ابو حنيفة الحكم المحذوف في حديث الاعمال على الثواب او المأثم قوله
ان الثواب ثابت اتفاقا اي ان الثواب او المأثم ثابت بالاتفاق
قوله فعاقر الاحكام اذ قال الآمدي في كتابه المسمى بالاحكام قوله
المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه
يعني تبادر فهم السامع من نفي كل فعل متحقق الوجود ولم يخطر على البال احد
الانتفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب الذي يكون وسيلة
لادخال الجنة والنعمة المؤبدة اللهم يسر لنا ولسائر المسلمين بحرمة النبي
الامين واله قوله ولو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز اي
عموم المجاز وهذان ليسا بجائزين عندنا وعنده يعني لو اريد من نفي الفعل
نفي الحكم بمعنى الصحة كما اريد نفي الثواب يلزم عموم المشترك عندنا لان
الصحة تنفصل عن الثواب فيكونان متباينا فاذا اريدا معا يلزم عموم المشترك
فاذا كان الحكم حقيقة في الصحة ومجازا في الثواب فاريدا معا يلزم ارادة
الحقيقة والمجاز معا فليس بجائز عندنا وعنده فيلزم حمله على الثواب بالفروع
فاما اذا اريد به عموم المجاز فليس بجائز عنده ايضا واما عندنا فلا احتياج
الى اختياره قوله لكان باقيا على عمومه يعني لو حمل الحكم على الثواب لكان باقيا

على عمومه ولا يحتاج الى التخصيص اذ لا ثواب الا بالنية قوله بخلاف الصحة
اي بخلاف حمل الحكم على الصحة والفساد كما قال الشافعي قوله فانها قد
تكون بدون النية كالبيع والنكاح يعني اذا كان الحكم بمعنى ما يتعلق
بالدنيا من الصحة والفساد يلزم تخصيص الصحة بالعبادات من المعاملات
بالطلاق البائن لان اكثر المعاملات كالبيع والهبة والاجارة
والعتاق والشراء وغيرها لا يحتاج في صحته الى النية بخلاف حمله على الثواب
قوله اذ لا بد عندكم من تخصيصها اي تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي
محل الثواب لا الاعمال العامة كما يلزم تخصيص الصحة عندهم قوله
قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال الخ حاصل الجواب
ان ظاهر الحديث يحتاج بالضرورة الى تقدير الحكم وبعد التقدير ان كان
بمعنى الثواب لا يحتاج الى التخصيص وان كان بعد التقدير بمعنى
الجواز والصحة فيحتاج الى التخصيص لان اكثر المعاملات مع صحته لا
يحتاج الى النية وكذلك حكم المأثم يعني كما ان الجواز ينفصل عن الثواب
في مسئلة التوضي بالماء النجس فكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا
صلى مرائيا مراعيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون
الفساد وكما اذا تكلم في الصلوة ناسيا يفسد صلوته ولا يأثم فثبت
بين الاثم والفساد تباينا كما بين الثواب والجواز فعنده تاني الحرمات
بقدر الحكم بمعنى الاثم وعند الشافعي بمعنى الفساد قوله وكذا الحكم المقدر
في الحديث الثاني يعني قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي حكم الخطاء
والنسيان قوله ولا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق وهو قوله اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضي

فلا عموم له بالاتفاق قوله والاول مراد بالاتفاق اي المواخذة الاخروية مرادة
بالاتفاق اقول فيه نظر من وجهين اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد
بالاتفاق وثانيا القول بعدم عموم المجاز مما لا يثبت من الشافعي كما في
التفصيل في التلويح قوله فلا يراد اتفاقا اي العقوبة الدنيوية قوله والا لزم
العموم اي ان كان الثاني مرادا ايضا لزم عموم المشترك عندنا او عموم المجاز
عنده وهذان ليسا بجائزين جميعا قوله فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول
على اشتراط النية في الوضوء الخ اقول لكنه فالتقدير اذا كان التقدير
عندنا ثواب الاعمال بالنيات فلا يجوز الاستدلال في الحديث الاول
على عدم صحة الوضوء بلا نية لان الوضوء في كونه عبادة مفتقر الى النية
وفي كونه شرطا ومفتاحا للصلوة لا يحتاج الى النية فيصح بلا نية عندنا
خلافا للشافعي قوله وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم
فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي الخ عطف على قوله
بالحديث الاول يعني ولا يجوز الاستدلال بالحديث الثاني وهو رفع عن امتي
الخ على عدم فساد الصلوة الخ لان الحكم المقدر مشترك ولا عموم له بالمواخذة
الاخروية والدنيوية عندنا فيقع طلاق المكره والمخطي ويفسد صومه
بالاكل خاطئا وصلوته بالكلام ناسيا وعند الشافعي حكم الخطأ لفظ عام
يتناول حكم الدنيا والاخرة فيكون اللفظ مشتركا معنويا بان كان
اللفظ موضوعا بازاء معنى واحد ثم ذلك المعنى يعم الاشياء المختلفة كاسم
الحيوان وضع بازاء جسم حساس متحرك بالارادة فانه يوجد في ساير
انواعه كالانسان والفرس وغيرهما وكاسم الانسان وضع بازاء حيوان
ناطق فانه يوجد في اصنافه كاسم الرجل وضع بازاء ذكر جاوز حد البلوغ

من

من بني ادم وانه يوجد في افراده وكاسم الشيء فانه وضع بازاء الموجود
وانه يتناول جميع الاشياء المتضادة والمختلفة والمماثلة وكاسم اللون
يتناول السواد والبياض باعتبار اللونية فكذلك لفظ الحكم وضع بازاء
الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثر يتناول الصحة والفساد والثواب
والعقاب فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم فلا يصح الاحتجاج
على الشافعي ولا يتم كلامنا ولو سلم انه من قبيل الاشتراك اللفظي
فلانه يقول في قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية فيكون
عاما لجواز عموم المشترك عنده ولو سلم ان يكون مجازا فيجوز عموم المجاز
عنده لان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي كما قال التفتازاني
في التلويح واجيب عن الاول لا نسلم ان يكون مشتركا معنويا بل
يكون من قبيل الاشتراك اللفظي لان ماهية الحيوان لا يوصف
بالاشتراك ولا بالتعدد ولا بكونه موجودا الا في ضمن كل فرد من افراد
انواعه وكذلك ماهية كل نوع لان الموجود من ماهية الحيوان الانسان
في كل فرد من افراد انواعه مثل ما يوجد في فرد اخر الا ان يكون مشتركا
كاشتراك المفهوم من لفظ المشترك كالعقاد والاسباب ولان
يكون متعددا كتعدد ساير الافراد وقوله كالشيء قلت اطبق
ائمة الاصول ان لفظ الشيء لفظ عام وذكر الامام المحقق والحبر المدقق
في مسئلة خلق الافعال في جواب اهل الاعتزال في قوله تعالى خالق كل شيء
ذكر ان لفظ الشيء مشترك بين القديم والحادث واقام عليه
دلائل حجة وبراهين قوية ولم يقل احد انه مشترك بالاشتراك
المعنوي كالحيوان ولا يجوز الحاقه بالحيوان لان الشيء لو كان جنسا

لكان القديم نوعا منه وانه فاسد غاية الفساد ولا يخفى فساده على كل عاقل
وفي جعله مشتركا لفظيا تفصي عن عهدة كثير من الاشكالات الصعبة
القوية الغائلة الموجود لفظ مشترك ايضا ذكره في التبصرة وقوله كاسم اللون
قلت اللون اسم جنس للالوان كساير الاجناس وقوله فكذلك
لفظ الحكم وضع بازاء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثر يتناول الصحة
والفساد والثواب والعقاب فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي
والعموم واجيب عنه كما سبق بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا
الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر
الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في
عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه
اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها
وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع قوله فلان يقول من قبيل المحذوف اجيب
انه لو كان من قبيل المحذوف فلا يكون مجازا عنده مع ان ائمة الاصول
صرحوا عنه بان يكون مجازا وعدم عموم المجاز عنده فاذا ثبت المجاز بالقول
عنه وعدم عموم المجاز عنده يجب حمله على احدهما وهو الوجه الاول والاتفاق
قوله قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخ ومن الناس
من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل حرمة الامهات والخمر
مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط
فاحش وخبط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة
لزوم التحريم وتحققه فيثبت بحرمة العين حرمة الفعل بطريق التاكيد واللزوم

من

من امارات الحقيقة فكيف يكون الحرمة المضافة الى العين مجازا بل
التحريم المضاف الى العين حقيقي كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف
المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل صار حراما بناء على حرمة المحل فيصير الحرمة
عامة فلو جعلناه مجازا يصير مشروعا باصله كما سبق في النهي المتعلق ان
النهي مشروع باصله منهي بوصفه فيكون المحل صالحا للفعل كما في اكل مال الغير
وفيه غلط فاحش من وجهين احدهما ان فيه اخراج العين عن كونها
مقصودا بالحرمة واقامة التبع وهي حرمة الفعل مقام الاصل والثاني ان فيه
اثبات الحرمة مع بقاء المحل وتصور الفعل المحرم وفيما قلنا انعدام صلاحية
المحل وعدم تصور الفعل وتحريم الفعل بطريق اخراج المحل عن المحلية في غاية
التحقيق ونهاية التوفيق وانه كان ثبوت الفعل بطريق التبعية لان
نفي الفعل بطريق عدم المحل اولى من نفيه مع بقاء المحل كما اذا قال لم يبق
لا تشرب هذا الماء وانه موجود يمكن ان تشرب واما اذا قال لا تشرب
هذا الماء ثم اراق الماء فلا يتصور شربه وكذا اذا قال لا تاكل هذا استحق
ان يكون ماكولا اما اذا قال لا يؤكل هذا تحقق ان لا يكون محلا للاكل هذا
ملخص البزدوي وشروحه قوله فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق
اسم المحل على الحال اي على الفعل نعم اختلف العلماء في التحريم المضاف
الى العين على ثلثة اقوال الاول اختيار القدرية كابي عبد الله البصري
واصحاب ابي هاشم وهو انها مجملة وان اثبات حرمة الامهات بهذه الاية
وحرمة الميتة وحرمة الخمر بتلك الدلائل ضعيف غير صحيح ووجه هذا القول
ان ثبوت الحرمة على وجه التعميم بحيث يوصف العين والفعل بالحرمة
جميعا متعذر لان الحرمة لا يكون وصفا للاعيان لانها من باب التكليف

الذي هو موقوف على القدرة ولهذا يتعلق بها الثواب والعقاب والاعيان
ليست بمقدورة لنا فلا يتعلق بها الثواب والعقاب وانما يتعلقان
بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال كانت اختيارية واذا لم يصلح العين
ان يكون متعلقة للتحريم فلا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم حذرا من ابطال
الخطاب ولا يجوز اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف
الاصل والفروع تندفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض في غير معين
لعدم دلالة اللفظ عليه وكان مجملا لورود المعاني فيه من غير رجحان واشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب
ثم بالتامل وهو شان المجمل قوله وبعضهم على انه من حذف المضاف يعني قال
بعض العلماء ان كل ما اضيف الى العين يكون من قبيل حذف المضاف
فيكون المراد تحريم الفعل لا غير وهو القول الثاني وهو اختيار بعض اصحابنا
العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه واليه ذهب عامة
المعتزلة وتمسكهم بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل
المقصود منه فان من اطلع على عرف اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر
الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت
عليكم النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام والشراب وتحريم
الوطء والاستمتاع في النساء ولا يتخالجه شك في ان هذا التحريم ليس تحريم
لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملا فكذا قوله حرم عليكم
نكاح امهاتكم والاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة وحرم عليكم شرب الخمر
لعينه فلو قلنا ان الافعال التي تعلقت الحرمة بها غير معلومة كما قال القدرية
او ان الحرمة راجعة الى عين الاعيان كما قال ائمة الاصول لابطلنا عرف

اهل اللسان وهو غير جائز ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين
فبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الآخر ولم يجز التوقف فيه
وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التي لا يصلح كونها من افعالنا
ولا يصح النهي عنها لوجودها بعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم والتحليل
الى التصرف فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين ببطلان
الآخر قوله والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة الخ يعني والقول الصحيح
من الاقوال ما قاله ائمة الاصول من المحققين ان كل ما اضيف فيه الحرمة الى
العين حقيقة عامة لان التحريم المضاف الى العين حقيقي كالتحريم
المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل صار حراما
بناء على حرمة المحل كما سبق قوله لان الحرام نوعان يعني ان اضافة الحرمة
الى العين ليست بمجاز في تحريم الفعل بل حقيقة لان التحريم نوعان تحريم
يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير والنوع الثاني ان
يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل
عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل كالاكل والاستمتاع تابعا من هذا الوجه
فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم الى ذلك المحل ليعلم ان المحل لم يجعل
صالحا له قوله فالاكل محرم ممنوع اي اكل مال الغير محرم ممنوع من جانب الغير
وهو المالك قوله لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكل مالكه الظاهر ترك لفظ مالكه
لان قوله في الجملة يمنع هذا فالاولى ان يقول لكن المحل قابل للاكل في الجملة
كمن قال لرجل مثلا لا تاكل هذا الخبز ومنع الخبز عن اكل الرجل بان رفع الخبز
من بين يديه ثم ياذن باكله او اعطاه اليه يكون المحل وهو الخبز قابلا للاكل
في الجملة بهذا الاعتبار قوله فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل لان المحل

خرج في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله من وضع
وهذا النفي اولى من نفيه مع بقاء المحل قوله بخلاف الحرام لغيره هذا تشنيع على
الفريقين الاولين حاصله ان الفريقين الاولين لم يفرقا بين النوعين المذكورين
وقاسا اضافة الحرمة الى العين التي هي حرام لعينه على اضافة الحرمة الى العين
التي هي حرام لغيره فحملوا على حذف المضاف او اطلاق اسم المحل على الحال
فجعلوه مشروعا باصله لا بوصفه فوقعوا في غلط فاحش والله الموفق والهادي
قوله كلفظ الخنفقيق الخنفقيق موضوع للمصيبة ولفظ المجاز عنه هو الداهية
والموت عذب لا تنافر فيه قوله اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف
لفظ المجاز يعني اذا كان الوزن داليا مثلا مثل الاحد والابد والعدد
فلفظ الاسد المجاز يستقيم في الوزن من الشجاع الحقيقي للممدوح قوله
من المقابلة والمطابقة اي المطابقة ويسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة
وهو قسمان حقيقي ومجازي والثاني يسمى التكافؤ وكل منهما اما لفظي او
معنوي والطباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا
وليبكوا كثيرا وانه هو اضحك وابكى وانه هو امات واحيا لكيلا تأسوا على
ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ومن امثلة المجازي او من
كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه ومن امثلة طباق السلب في المجاز
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فلا تخشوا الناس واخشوني ومن امثلة
المعنوي ان انتم الا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون معناه ربنا
يعلم انا لصادقون جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء قال ابو علي الفارسي
لما كان البناء معنى رفعا قوبل بالفراش الذي هو على خلاف البناء ونوع
من المطابقة يسمى المقابلة وهو ان يذكر لفظان فاكثر ثم اضدادها على الترتيب

قال

قال ابن ابي الاصبع والفرق بين المطابقة والمقابلة من وجهين احدهما
ان الطباق لا يكون الا من ضدين فقط والمقابلة لا يكون الا بما زاد من
الاربعة الى العشرة والثاني ان الطباق لا يكون الا بالاضداد والمقابلة
بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول
امر شرط في الثاني ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى الآيتين قابل بين
الاعطاء والبخل والاتقاء والاستغناء والتصديق والتكذيب واليسرى
والعسرى ولما جعل التيسير في الاول مشتركا بين الاعطاء والاتقاء
والتصديق جعل ضده وهو التعسير مشتركا بين اضدادها وقال بعضهم
المقابلة اما لواحد بواحد وذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا
نوم والمقابلة ينقسم الى ثلاثة انواع نظيري كقوله تعالى لا تأخذه سنة
ولا نوم ونقيضي كقوله تعالى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وخلافي كمقابلة الشر
للرشد في قوله تعالى وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم
رشدا فانهما خلافان لا نقيضان فان نقيض الشر الخير والرشد
الغي ومن الطباق نوع يسمى ترصيع الكلام وهو اقتران الشيء
بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى
وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى جاء بالجوع مع العري وبابه ان يكون مع الظماء
وبالضحى مع الظماء وبابه ان يكون مع العري لكن الجوع والعري اشتركا
في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام والعري خلو الظاهر من اللباس
والظماء والضحى اشتركا في الاحراق فالظماء احراق الباطن من العطش
والضحى احراق الظاهر من حر الشمس والتجنيس هو تشابه اللفظ باللفظ
وانواعه كثيرة تام وناقص ومصحف ومحرف ومذيل ومتوج ومضارع ولاحق

ومن نحوه وكلها من المحاسن اللفظية لا المعنوية ومنها الجناس اللفظي بان يختلفا
بحرف متناسب لا لأن مناسبة لفظية كالضاد والظاء كقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة ومنها تجنيس القلب بان يختلفا في ترتيب الحروف
نحو فرقت بين بني اسرائيل ومنها تجنيس الاشتقاق بان يجتمعا في اصل
الاشتقاق ويسمى المقتضب نحو فروح وريحان فاقم وجهك للدين القيم
وجهت وجهي ومنها تجنيس الاطلاق بان يجتمعا في المشابهة فقط
كقوله وجنى الجنتين دان يردك بخير فلا راد فالتفصيل في محله قوله
وغير ذلك من المحسنات البديعية اي المحسنات البديعية عند البيانيين
ستة وثلثون واما في براهين القرآن فمائة نوع افردها ابن ابي الاصبع
واورد مثالا فان اردت الاطلاع الى تعريفات جميعها وامثلتها فارجع
الى اتقان السيوطي قوله فان كلامنا قد يأتي بالمجاز دون الحقيقة يعني ان
كلام المحسنات البديعية يأتي بالحقيقة في الاكثر وقد يأتي بالمجاز دون
الحقيقة فان اردت الوقوف فارجع الى امثلتها في الاتقان قوله
واما معنوي اي الداعي الى المجاز المعنوي وهو اختصاص معنى اللفظ بالتعظيم
كاستعارة لفظ الى حسه لرجل عالم كما يقال لرجل عالم هذا الوسيع بطريق
الاستعارة المكنية قوله او زيادة البيان او الترهيب كاستعارة الموت
للسيف او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم
في آذانهم **باب حروف المعاني** هذا باب دقيق المسلك
لطيف المأخذ كثير الفوائد عزيز العوائد جم المعاني اتم المباني غريب الدقائق
عجيب الحقائق زينه المص ببدايع المباني وحلاه بنوايب المعاني واودع
فيه الحجج القاطعة والبراهين الساطعة رتب فيه العلل والاحكام على الطف وجه

وايسر مرام جمع بين لطايف النحو وحقايق اللغة ليوصلك الى المقاصد
الدينية والمطالب اليقينية فاستمع مني لما يتلى عليك من بيان لطايف
حقايقه واصغ لما يلقى عليك من كشف غوامض دقايقه من الكتب النحوية
وغيرها بتوفيق تعالى وفقك الله وايدك ونور قلبك في الوقوف على عجايب
مستبدعاته ان شاء الله تعالى وجعل الجنة مثواك بجوده وكرمه انه جواد
كريم رؤف رحيم قوله وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا اي تغليبا قال المصنف
من حروف المعاني مع ان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء لا حروف
مثل متى وكل وكلما ومن واذا فاجاب بقوله تغليبا لان اكثر ما كان حروفا
فسمى الكل حروفا تغليبا وهذا ما اختاره صاحب الكشف قوله والاول
اوجه اي على التغليب اوجه انما اتى بصيغة التفضيل لان في الثاني اصل
الوجاهة لان النحويين اطلقوا الحرف على الظرف فيكون حقيقة
بالوضع الجديد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على
مطلق الكلمة فتأمل قوله من حروف المعاني هذا اضافة الاسم الى مسماه
كما يضاف المسمى الى الاسم كذات يوم وذات ليلة اعلم ان لفظ الحروف
يطلق على الحروف المبسوطة التي تركب منها اصل التراكيب وهي
الحروف التسعة والعشرون ويطلق على الحروف التي جاءت بمعنى
ليس بمعنى اسم ولا فعل وهي يسمى اداة بينهما ويسمى حروف المعاني لايصالها
لايصالها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك
مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء في بكر وبشر
فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في أزيد حرف معنى للاستفهام بخلافها
في احمد وكذا من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة اذ لو لم يكن في

للابتداء والى للانتهاء لم يفهم ابتداء الفعل وحكمه انتهاؤه وبهذا يمتاز عن حروف
التهجي **قوله** الحروف العاطفة يعني من جملة حروف المعاني حروف العطف
وانما قدم العطف لانها اكثر وقوعا فلزم البداية بها **قوله** سميت بها اي
سميت الحروف بحروف المعاني **قوله** لان وضعها لمعان يتميز بها عن
حروف المعاني اي وضع حروف المعاني لمعان يتميز بسبب تلك المعاني
الموضوعة لها عن حروف المعاني المبسوطة التي تركب منها اصل تركيب
الكلمة وهي الحروف التسعة والعشرين اقول فيه نظر لان المدعي عام والدليل
خاص فتامل **قوله** فالواو لمطلق الجمع يعني الواو العاطفة لمطلق الجمع قدم
الواو على ساير حروف العطف لان اصل هذا القسم من العطف
بالواو وهي عندنا لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما ظن بعض العلماء
انها للمقارنة عندهما ولا ترتيب كما ظن بعض العلماء على اصل ابي حنيفة
وكما زعم بعض اصحاب الشافعي والمطلق مقدم على المقيد حاصله
ان العطف لاثبات المشاركة والواو تثبت مطلق المشاركة بخلاف
ساير حروف العطف حيث يثبت المشاركة مع شيء اخر من الترتيب
والتعقيب والمهلة والمطلق مقدم على المقيد او لان ساير الحروف
بمنزلة المركب وهذا كالمفرد مثلا ان الفاء توجب العطف مع الترتيب
والتعقيب وثم يوجب العطف مع التراخي والواو يوجب مجرد
العطف والمفرد مقدم على المركب فكان اصلا فلهذا اجمعنا دفع خطأ
اي على كون الواو لمطلق الجمع عامة العلماء من اهل اللغة وائمة النحو
وائمة الفتوى والفتوى مشتق من الفتو وهو الشاب القوي لانها
جواب قوي في حادثة او احداث حكم قوي او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب

الواو لمطلق الجمع

الفتوى مشتق من الفتو

قوله

قوله اي جمع الامرين والتشريك بينهما في الثبوت نحو قام زيد وقعد عمرو الخ يعني
ان الواو لمطلق الجمع من غير ان يدل على كون المعطوف والمعطوف عليه معا
بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر في عطف الجملة على الجملة بل يدل على اشتراكهما
في الثبوت على مذهب عامة اهل اللغة وجمهور العلماء **قوله** او في حكم نحو قام زيد
وعمرو يعني ان الواو يدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم او في ذات من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما
على الاخر **قوله** بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه
في الزمان كما نقل عن مالك الخ يعني قال مالك بن انس رضي الله عنه في مسئلة
وهي انت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها تقع الثلث وجعلها
للقران لكنه غلط لان كلمة مع للقران فلو كان الواو له ايضا لزم
الترادف وانه خلاف الاصل كذا في البزدوي وقال الشراح وعند
علمائنا تقع واحدة خلافا لمالك والشافعي واحمد بن حنبل ويؤيده ما قال
قال ابن مالك كونها للمقارنة راجح وللترتيب كثير وللعكس قليل انتهى
قوله ونسب الى الامامين يعني زعم بعض اصحابنا ان الواو للجمع مع المقارنة
ونسب الى قول ابي يوسف ومحمد **قوله** ولا دلالة على الترتيب في الزمان كما
نقل عن الشافعي يعني قال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك
عن الشافعي ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي في احكام القران
والقواطع انه قال يعتبر في الوضوء ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب
الذي ذكره الله في الوضوء لم يجز وضوءه وروى عن الفراء انها للترتيب
حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجمع
فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا واما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

فلا امكان الجمع حاصلا قال بعض اصحاب الشافعي ان الواو توجب الترتيب
حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم توجب الترتيب واحتجوا
بان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفا في السعي وقال نبدأ بما بدأ الله تعالى
يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم من ذلك وجوب
الترتيب من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب
حتى قال نبدأ بما بدأ الله به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح
العرب والعجم واليه يشير في الكتاب والثاني انه عليه السلام نص
على الترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال
لانهم كانوا اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا
الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجويزهم اياها
مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب ووجب الترتيب كقوله تعالى
واركعوا واسجدوا لان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد
هذا التقديم من الواو اقول فيه بحث لانه وقع في القرآن واسجدوا واركعوا
مع الراكعين حتى قال البيضاوي مع تسلطه في مذهب الشافعي انما قدم
السجود اشعارا بعدم الترتيب في الواو فتامل في الجواب ومما تمسكوا به
ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله
فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الترتيب بين العبارتين
ويؤيده ما قال ابن هشام وقول السيرافي ان النحويين واللغويين
اجمعوا على انها لا تفيد الترتيب مردود بل قال بافادتها اياه قطرب والربعي
والفراء وثعلب وابو عمرو الزاهد وهشام والشافعي ونقل الامام في البرهان

عن

عن بعض الحنفية انها للمعية وتنفرد عن ساير احرف العطف بخمسة عشر
حكما انتهى **قوله** واستدلوا على ذلك بوجوه اي تمسك الجمهور على كون الواو
لمطلق الجمع بلا ترتيب ولا مقارنة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا والقصة واحدة آمرا ومأمورا وزمانا ثبت ذلك بنقل
ائمة التفسير فلو كان الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم
الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه
لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان
قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل
قوله الاستقراء موارد الاستعمال يقتضي دليلنا على ان الواو لمطلق
الجمع لا للترتيب بالنقل عن ائمة اللغة وباستقراء كلام العرب فان العرب
تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم من هذا الكلام اجتماعهما من غير تعرض للقران
او الترتيب في المجيء حتى لو جاءا متقارنين او متعاقبين او متراخيين
لكان صادقا في الاخبار وقد ثبت هذا بنقل عن ائمة اللغة وانه
حجة كما لو قال جاءني الزيدان فهذا الكلام لا يقتضي الترتيب والقران
ولا يقدم احدهما ولا يؤخر وكذلك قوله جاءني زيد وعمرو ولان الفاء
تختص بالاخرية ولا يصلح فيها الواو ولان الجزاء يتعقب الشرط والفاء
للتعقيب فيكون الفاء مختصا بالاخرية فلو كان الواو للترتيب يصلح
الواو مقام الفاء ولما وقع الطلاق في قوله ان دخلت الدار وانت
طالق كما في قوله انت طالق ولان الواو لو كان للترتيب لكان الواو
والفاء لفظان مترادفان لكون المعنى وهو الترتيب مشتركا بينهما

فيجوز اطلاق لفظ منهما على الترتيب في كل موضع كما اذا كان اللفظ مشتركا
بين معنيين يجوز اطلاق اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين فكذلك
اذا كان المعنى مشتركا وانه لا يجوز في الاجزية حتى من قال لامراته ان
دخلت الدار فانت طالق طلقت في الحال ولو احتمل الواو الترتيب
يصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو بالاجماع للجمع في قول الناس جاءني
الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد فلو لم يكن الواو للجمع لما فهم جمعه
من تعداد لفظه ولما صح جمعه لان الواو لما كان للترتيب فعلى تقدير الجمع
بطل معنى الترتيب في الواو في قوله جاءني زيد وزيد وزيد نظير الواو في جاءني
زيد وبكر وخالد وهذه الاسماء اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة
من غير نظر الى معناه لكن لما كانت الالفاظ مختلفة الحدود فلا يمكن جمعها
في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو توقيف ذواتهم فلذا قال جاءني زيد وبكر
وخالد اما اذا كانت الالفاظ متفقة الحدود فيمكن جمعها في لفظ واحد مع
كمال المقصود احترازا عن التطويل المستكره كذا قال ابن يعيش في شرح المفصل
فثبت ان الواو في زيد وبكر وخالد مثل الواو في قوله زيد وزيد وزيد وكان
في الاول للجمع ايضا وقال اهل اللغة لا تاكل السمكة وتشرب اللبن معناه
لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه
بان يقال فتشرب اللبن لبطل المراد لان الغرض هو النهي عن الجمع لان الفاء
للترتيب والتعقيب فصار اكل السمك سببا للشرب وليس المراد ان يجعل
الاكل سببا للشرب وانما المراد النهي عن الجمع بينهما وهذا مثل قوله لا تدن من الاسد
فياكلك تقديره لا تدن من الاسد فانك ان دنيت من الاسد اكلك
وصار الدنو من الاسد سبب اكله اياه واذا ثبت ان المراد من الكلام النهي

عن الجمع

عن الجمع وجب الثبات على الواو ولا يجوز اقامة الفاء مقام الواو ولانها تدل
على الجمع والفاء على التعقيب والسببية واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع
الواو والواو لا تصلح في موضع الفاء ثبت ان الواو لها معنى ليس للفاء
وان كل واحد منهما وضعت لمعنى مقصود وليسا من الالفاظ المترادفة ومثله
قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم *
اي لا تجمع بين النهي عن فعل واتيان مثله وقال الامام عبد القاهر رحمه الله
يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور
الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك
والاختصام مما يقتضي فاعلين ولو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو
ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وتسكت
لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا ومجتمعا معه كما انك
اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى
ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر
وتسكت ولهذا لا يصح بالفاء لانك اذا قلت اختصم زيد فعمرو واشترك
بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي جعلك الاختصام والاشتراك
مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا
ان الترتيب لذلك الاجتماع انتهى وهذا البيان الوضع في الكردي
وشروحه استدلالا له فان اردت الاطلاع فارجع ثمة قوله ولما ذهب
بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما ففي قد ظن
بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عندهما استدلالا بما ذكر واخ قول الرجل
لامراته غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق

يتعلق جميعا بالشرط ووقعن جميعا عند الشرط فلو لم يكن الواو للقران
لوقع الاول وبقي الباقي لعدم العدة وبعضهم للترتيب لانها عند ابي حنيفة
تطلق واحدة وهذا دليل الترتيب لانه جعلها للترتيب وانهما جعلاها
للقران قوله ليس لدلالة على المقارنة اي ليس الاختلاف باعتبار
ان الواو للترتيب او للمقارنة قوله بل لان زمانه بل اختلافهم ابتداء كلام
راجع الى ان موجب الاجتماع وليس بطلاق قوله لا تنويع في ذلك
الزمان اي لا تنويع للطلاق في زمان وجود الشرط بل موجب الواو ان يصير
الطلقات مجتمعة في زمان واحد فصح تحصيل الطلقات الثلث لان الثاني
جملة ناقصة فشاركت الاول في الشرط وهو في الحال تكلم بالطلاق لان
العطف يقتضي مشاركة المعطوف والمعطوف عليه لانها للجمع فيكون
موجب الكلام الجمع حاصله ان ذكر الطلقات بعد الشرط متعاقبة توجب
اتصال الطلاق الاول بالشرط على التمام لكونه جزاء بلا مانع ولا واسطة
ثم يوجب اتصال الطلاق والثاني والثالث بالشرط ايضا لكن الثاني
بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني والدليل عليه قول بعض
مشايخنا في تقرير قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة توجب اعادة
ما في الكاملة ليصير الناقصة كاملة فصار التقدير ان دخلت الدار فانت
طالق وان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فيقع ثلث
تطليقات بدخول واحد كما اذا كرر صريحا في غير المدخول بها لان الترتيب
في التكلم لا في صيرورته طلاقا قوله انت طالق وطالق وطالق حيث يقع الثلث
اتفاقا باعتبار اتحاد حال التعليق لان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة
بخلاف اذا تقدم الشرط حيث يتعلق الاجزية بواسطة قوله ليس لدلالة

على الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون
الاجتماع اي يعني قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى موجبه الافتراق لان الثاني متصل
بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير
هذا الموجب بالواو التي لا توجب القران والترتيب قوله وذلك لان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها اي الظاهر
ان يقول فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها لان قوله فانت طالق
جملة تامة تعلقت بالشرط بلا واسطة لانها مستغنية عما بعدها فتعلقت
بلا واسطة والجملة الثانية ناقصة في حق المبتدا فيتوقف على الاولى
لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق
الثانية بالشرط بعد تعلق الاول بالشرط فكان تعلق الثانية منفصلا
عن تعلق الاولى كما لو قال ثم طالق ثم طالق والثالث يتعلق بالشرط
بواسطة الاولى ثم الثانية واذا كان تعليق الاجزية على سبيل التعاقب
دون الاجتماع كان وقوعها كذلك قوله بخلاف صورة التكرار يعني
ما اورده الامامين في المقيس عليه قياس مع الفارق لان في صورة
التكرار يتعلق كل واحد من الاجزية بالشرط بلا واسطة الاول واما في محل
النزاع فيتعلق الجزاء بالشرط بواسطة او بواسطتين فافترقا قوله
وبخلاف صورة التقديم ايضا والفرق لابي حنيفة ان الكلام اذا وجد
في اخره ما يغير اوله يتوقف اوله على اخره فقوله انت طالق اي موقوف
على اخره فتعلقن جميعا بشرط واحد فنزلن كذلك اما قوله ان دخلت الدار
فانت طالق اي تعلق الجزاء بالشرط لان المغير موجود في الاول فلا يتوقف
على الثاني والثالث ويتوقف الثاني والثالث عليه واذا تعلق الاول بواسطة

والثاني والثالث بواسطة يتزلن حاصلا اذا تقدمت الاجزية اي الطلقات
المعلقة على الشرط فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد والثابت
بنفسه فلم يترك بالواو التي وضعت فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال
لامراته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها انها تبين بواحدة
وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح في الجامع فيمن زوج امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا
يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية
فان قال هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا
ايضا من الترتيب وقال في باب النكاح فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين
متفرقتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازهما متفرقا
بطل الثاني وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كانه قال اجزتهما وهذا
من باب المقارنة وقال في باب الاقرار في الجامع فيمن هلك عن ثلثة
اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لا وارث له غيره فقال الابن اعتق ابي
في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر بالاعتاق في كلام متصل وهو قوله
اعتق ابي هذا وهذا وهذا اعتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين
ذلك بان قال اعتق ابي هذا ثم سكت ثم قال اعتق هذا ثم قال اعتق
هذا اعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا اي اثبات العتق
فيما بينهم على السوية في كلام متصل من باب القران اجيب للسائل اما
في المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس يقع الثلث وجعل الواو للقران
لكنه غلط لان الواو لعطف المطلق في اللغة لا للقران ولذلك
لم يقع الطلاق الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني وكذلك في مسئلة نكاح الامتين

لان

لان عتق الاول يبطل محليته وقف النكاح على الزوج في حق الثانية لانه
لا حل للامة في مقابلة الحرة حالة التوقف فيبطل الثاني قبل التكلم بعتقها ثم لم يعد
التدارك لفوات المحل في حكم التوقف لان الواو لا تتعرض للمقارنة
فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على اخره لا لاقتضاء
الواو ولان صدر الكلام وضع لجواز النكاح فاذا اتصل اخره سلب عنه
الجواز فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط كما في قوله انت طالق ان
دخلت الدار والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر
الكلام يتوقف على اخره بشرط الوصل وكذلك في مسئلة نكاح الامتين
لا يتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لم يتغير
نكاح الاول عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في
مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الا ترى ان موجب صدره عتقه
بلا سعاية فاذا انضم الاخر الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عنده
لان المستسعى مكاتب عنده وعندهما تغير عن براءة الى شغل من السعاية
فلذلك وقف صدره على اخره ولهذا اي ولكون الواو لمطلق الجمع قلنا
ان قول محمد في الجامع الصغير وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء
والحفظة انه لا يوجب الترتيب ولا يدل على تقديم الرجال والنساء على الحفظة
وتفضيلهم على الملائكة ومن الناس من فضل عامة المؤمنين على عامة الملائكة
استدلالا بهذه الرواية وهذا الاستدلال فاسد لانه ذكر في المبسوط وينوي
بتسليمة الاولى من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثله
فثبت انه اراد مطلق الجمع لا الترتيب في النية وقيل ما ذكر في الصلاة قول الاول
لابي حنيفة وما ذكر في الجامع الصغير فبناء على قول الثاني فقد رجع عن تفضيل ادم

على الملائكة هكذا ذكر شمس الائمة فى شرح جامع الصغير لكن دل اخر تصنيفه
ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا
للمعتزلة وهو مذهب شيخ محى الدين الولى قال الامام الكشى والمختار
عندنا ان خواص بنى ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنى ادم
من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم
بل خواص الملائكة افضل من عوام بنى ادم وذكر الشيخ الامام ابو منصور
فى تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بنى ادم اما الكلام فى تفضيل البشر على الملائكة
والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا فى معرفته
حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى لان ذلك الكلام بين الانبياء
والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض
ذلك الى الله تعالى واما الكلام بين شر البشر وافسقهم وبين الملائكة
الذين لم يعصوا الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك
فنتكلم بتفضيل بعضهم على بعض كذا فى الشروح وكذلك قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد
بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب
يجرى فى الفعل لا فى العين لان كونهما من الشعائر ثابت فى زمان واحد
ولو كان النص يوجب الترتيب لكان الصفا من الشعائر قبل المروة
وانما ثبت السعى بين الصفا والمروة بقوله تعالى ان يطوف بهما والتقدم
فى الذكر يدل على قوة المتقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فترجح به النبى صلى الله
عليه وسلم بقوله ابدأ بما بدأ الله فصار الترتيب واجبا بفعله عليه السلام
لا بمقتضى الواو وباقى التفصيل فى البزدوى وشروحه قوله اذا دخلت

مبحث تفضيل البشر
على الملائكة

بين

بين الشيئين اقول انما قال بين الشيئين لان البحث فى مطلق العطف
بالواو لا فى عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق
من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا فى الثانى قوله فاما ان يتعلق المعطوف عليه
بشئ مثل ان يقع خبر المبتدا الخ وفى التلويح الجمل المتعاطفة بالواو ان
وقعت فى موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد
الجمع بينهما فى ذلك التعلق انتهى قوله يفيد الواو الجمع بينهما فى التعلق اى
توجب الواو الشركة بينهما فى التعلق لان اخر الكلام فى قوله انت
طالق وطالق افتقر الى الاول فيشارك الاخر الاول فيما تم به الاول بعينه
فتعلق الاخر بالشرط بواسطة الجملة الاولى عنده ان لم يمتنع الاتحاد
فى المعطوف والمعطوف عليه قوله فقوله ان دخلت هذه الدار الخ مبتدا
يمين واحدة خبره وانما اتى بهذا المثال لكونه متفقا عليه قوله لا لتكرار
الشرط اى لا يقع اكثر من واحدة عنده لانه تم به الاول بعينه لا بتقدير
مثله فى المعطوف باعادة الشرط فى الثانى والثالث كانه قيل ان
دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق وان
دخلت الدار فانت طالق بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية
المتكثرة بشرط واحد متحد فتعلق طالق وطالق بعين الشرط
المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله هو شرط اخر باعادة
الشرط فى الثانى والثالث حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت
طالق وان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت
طالق كما قال ابو يوسف ومحمد فيقع الثلاث بدخول واحد كما اذا كرر
صريحا لان الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة فوجب اعادة ما فى الكاملة

ليصير الناقصة كاملة عندهما بخلاف عطف الجملة الكاملة على الكاملة فان
الرجل اذا قال لامرأته انت طالق ثلاثا وهذه طلقت الثانية ثلاثا ايضا
اما اذا قال انت طالق ثلاثا وهذه طالق تقع الثانية واحدة **قوله**
ليكونا حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما يعني ان تعلق الاجزية المتكثرة
بشرط واحد متحد بعين الشرط الواحد المذكور ليس كتكرار الشرط
الاخر حتى يصير حلفين فيقع ثنتان في طالق وطالق بل تقع الكثر
في طالق وطالق وطالق بمقتضى كلما كما زعمه الامام **قوله** وكذا انت
طالق ان دخلت هذه الدار الخ يعني كما تقع واحدة في قوله ان دخلت
هذه الدار فانت طالق وطالق تقع واحدة في قوله انت طالق ان
دخلت هذه الدار وان دخلت هذه لان الجزاء المقدم وهو انت
طالق يتوزع على مجموع الشرطين لان الواو توجب مشاركة الشرطين
في الجزاء المقدم الواحد فيقع طلاق واحد في الدخولين الى الدارين
المختلفين **قوله** او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فيفيد الواو الجمع الخ
عطف على قوله فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء حاصله ان الجملة
المتعاطفة بالواو ان كان المعطوف عليه خبر المبتداء او جزاء الشرط
وقع المعطوف في موضع خبر او جزاء الشرط فالواو يفيد الجمع بينهما في التعلق
والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما في الواقع فقط **قوله**
بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني الخ يعني اذا لم يتعلق المعطوف عليه بشيء
فيفيد الواو الجمع بينهما في حصول مضمونهما فقط من غير اعتبار بعض قيود الاول
في الثاني الا ترى ان في قوله انت طالق ثلاثا وهذه طالق طلقت الثانية
واحدة من غير اعتبار خصوصية الاول في الثاني **قوله** او العكس يعني اذا قال الرجل

انت

انت طالق ثلثا وهذه يعتبر خصوصية الاول في الثاني فيقع الثانية ايضا
ثلثا باعتبار خصوصية الاول في الثاني فلم نعتبر هذين الاعتبارين في الواو
لان ذينك الاعتبارين من القراين والا فالواو لا يوجبها ولا يدل عليها
قوله وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب اي انما
افادت الواو الجمع بينهما في حصول مضمونهما اذ بدون الواو يحتمل الرجوع
والاضراب يعني اذا قال الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ولم يذكر الواو يحتمل الرجوع بان يقول ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار ليست بطلاق بل هذه اما اذا ذكر بالواو
فيكون الجملة الاولى كلاما مستقلا منفصلا عن الثاني بالواو فلا يمكن
الرجوع والاضراب بعد الانفصال **قوله** واما الزيادة على ذلك حاصله
ان الجملة المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر تفيد الجمع بينهما
في التعلق والا تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما واما الزيادة على ذلك
من اعتبار قيود الاول في الثانية او بالعكس كما ذكرنا مفوضة الى القراين
والواو لا يوجبها ولا يدل عليها وتحقيقه قد يدخل الواو على جملة كاملة
بخبرها فلا يجب بهذا العطف المشاركة بين الجملتين في الخبر مثل
قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة
فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا ليس بمقبول
وانما هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة
لافتقار الكلام الثاني الى الاول اذا كان ناقصا لا لمجرد العطف فاذا
كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا اي ولان ثبوت الشركة
بين الجملتين للافتقار لا بمقتضى الواو قلنا ان الجملة الناقصة

يشترك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي
التفرد بالشرط به كانه اعاده لان المقصود حاصل بهذه الشركة فلا يصار
الى اضمار كلام اخر وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة الشركة كقوله
زينب طالق وخديجة فيحتاج الى تقدير طالق اخر ضرورة لان الطلاق
الواحد لا يقع على امراتين فلا يمكن الشركة في خبر واحد واما عند عدم
استحالة الاشتراك في الخبر الاول وهو الاصل كقول الرجل لفلان على
الف ولفلان لان الشركة في المذكور اصل والاضمار جعل غير المذكور
مذكورا خلاف الاصل وانما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا
اذ الضرورة ارتفعت بالادنى وهو الشركة فيما تم به الاول فلا يصار
الى الاعلى وهو الاضمار الا اذا استحال اثبات الشركة فح يصار الى الاضمار
كما ذكرنا في قوله زينب طالق وخديجة وكما في قوله جاءني زيد وعمرو فان
المجئ الواحد لا يقوم بشخصين ولا يتصور فصار الاضمار ضروريا والاول
اصليا لانه تم بدون الاضمار كذا ذكره الامام الزبرغري وكذا في البزدوي
وشروحه اقول فيه بحث لان التفتازاني قال في التلويح ولا يخفى عليك
ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجئ المستفاد
من جاءني زيد معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من
عطف المفردات دون الجمل انتهى وان كان الاضمار ضروريا فصار التقدير
جاءني زيد وجاءني عمرو فيكون من عطف الجمل والمسئلة مذكورة في ترتيب
الوضوء ان تعدد الافعال بحسب تعدد المحال لا يوجب ان يقدر في
الكلام متعددة بدليل قولك غسلت الاعضاء وضربت القوم وجاءني القوم

استعار الواو للحال

وجاء الحجاج وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة
قوله ويستعار الواو للحال في البزدوي وقد يستعار الواو للحال انتهى
يشير الى ان قد في المستقبل على القلة يعني يستعار الواو للحال قليلا
قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي جاؤها ابوابها مفتوحة
لكن لفظ قد يقدر به اي وقد فتحت لان الماضي اذا وقع حالا لابد من قد
قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا اي وقد كنتم امواتا
وكذا قوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت هذا ملخص
البزدوي وشروحه واما في الارتشاف جاز اجتماع الواو وقد كقوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم وقد ينفرد الواو كقوله تعالى كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا وقد ينفرد قد نحو قوله اتيناكم قد عمكم خدر العدى وقد يخلو
الماضي منهما كقوله هذه بضاعتنا ردت الينا والصحيح جواز ذلك بغير واو
ولا قد وهو قول الجمهور والكوفيين والاخفش لكثرة ما ورد من ذلك
ولا يقدر قبله قد خلافا للفراء والمبرد وابي علي ومتاخري اصحابنا الجزولي وابن
عصفور وشيخنا ابي الحسن لابذي انتهى بعبارته قوله لان الواو لمطلق
الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى
الحال عند الاجتماع الخ يعني لما كان الواو لمطلق الجمع وبين الحال وذيها
نوع اجتماع والمقيد داخل تحت المطلق فكان الاجتماع بينهما من محتملات
مطلق الجمع فيجوز استعارة المطلق للمقيد وهو الحال قوله كاد الى قوله انت
والى قوله والفاء للتعقيب عبارة الكشف ملخصا اعلم اختلف مسائل
اصحابنا في دخول الواو على جملة كاملة ففي بعض المسائل جعلوا الواو للحال
من غير قرينة وفي بعضها جعلوها في عطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف

الفام

محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا وقالوا اذا قال لعبده أدّ الي الفا وانت
حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال للحربي انزل وانت آمن لا يأمن
ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يمكن الحمل لحقيقتها وهي
العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية
وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من جنس العطف اذ لا بد لصحته او لحسنه
من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف في محله فلذلك جعلناها للحال
ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط تعلقت
الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال
ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت آمن هذا توجيه
عامة الكتب **قوله** فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام نشأ
هذا السؤال من قوله والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية
بالاداء ح **قوله** فان الواو لما دخلت في انت حر ح حاصله ان الواو
دخلت على قوله انت حر لا على قوله ادّ فيقتضي الحرية شرطا للاداء كما في قوله
انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق
لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة
على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون معلقا بالاداء
واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال كذا في الكشف **قوله**
قلنا اولا انه من باب القلب ح قد اختلف النحويون والبيانيون
في القلب فمن النحويين من خصه بالشعر وزعم انه غني عن التأويل
وهذا فاسد واما البيانيون على جوازه فاختلفوا في كونه مقبولا

في الكلام الفصيح فقبله قوم مطلقا وعندهما القلب على ثلثة اقسام والتفصيل
في المغني وشروحه واتقان السيوطي وبرهان الزركشي والارتشاف
قال صاحب الكشف قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب
كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهذا شائع في الكلام
قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اي جاءها بأسنا
فاهلكناها على احد التأويلين وقال عز اسمه ثم دنى فتدلى حمل على ثم تدلى فدنى
وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اراد لون
سمائه من غبرتها ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا اي
انت حر في هذه الحالة **قوله** وانما حمل عليه اي انما حمل على هذا التكلف
لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو **قوله** لان التعليق انما يصح
ممن يصح منه التنجيز ح الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط
اذ لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية ههنا لا يلزم منه الاداء **قوله** ولما لم يصح
العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف حمل آه اي جعلناه من باب القلب
الذي شعبة من البلاغة لانه يؤثر الكلام ملاحة **قوله** وثانيا ان الجملة
الواقعة حالا ح ذكر صاحب الكشف هذا الوجه ثالثا وقال وثانيها
ان قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين
اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة بان غرض
المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه ادّ الي الفا
مقدرا الحرية في حالة الاداء ولما ثبت الحرية في حالة الاداء كان متعلقا
بالاداء معه وما في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام
جواب الامر به لانه مقصود المتكلم فاحدث حكمه ويصير معنى الكلام ادّ الي

الفاء تقييد جزاء اذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء ومعه وما في
الحال تعلق الاكرام بالاتيان في قوله ان تأتني اكرمك والرابع ان قوله انت
حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اذا ادى الى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه
تأخر العتق كما تأخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله اذا ادى
كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الحرية عن وقت التكلم فكان
كالشرط من هذا الوجه وذكر في بعض الشروح انه لما لم يجعل الحرية حالا
للاداء اي وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال
والصفة لا يسبق الموصوف كذا في الكشف قوله والفاء للتعقيب

الفاء للتعقيب

وفي المغني الفاء المفردة حرف مهمل خلافا لبعض الكوفيين في قولهم
انها ناصبة في نحو ما تأتينا فتحدثنا وللمبرد في قوله خافضة في نحو فمثلك
حبلى قد طرقت ومرضع فيمن جر مثلا والمعطوف والصحيح ان النصب
بان مضمرة كما سيأتي وان الجر برب مضمرة وترد على ثلثة اوجه احدها
ان يكون عاطفة وتفيد ثلثة امور احدها الترتيب وهو نوعان
معنوي كما في قام زيد فعمرو وذكري وهو عطف مفصل على مجمل وقال
الفراء لا تفيد الترتيب مطلقا وهذا مع قوله ان الواو تفيد الترتيب
غريب وقال الجرمي لا تفيد الترتيب في البقاع ولا في الامطار بدليل قوله
بين الدخول فحومل وقولهم مطرنا مكان كذا فمكان كذا وان كان وقوع
المطر فيهما في وقت واحد الامر الثاني التعقيب والامر الثالث السببية
الثاني من اوجه الفاء ان يكون رابطة للجواب الثالث ان يكون
زائدة وقيل يكون الفاء للاستيناف انتهى ملخصا وكذا في ساير كتب النحو
لكن امثلة البعض مخالف للبعض قوله ولا يحنث بترك دخول احدهما

فان

فان الفاء للعطف فيقتضي الاجتماع والاشتراك في الدخول قوله
ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى لان الفاء للعطف مع الترتيب
وهو نوعان معنوي كما في قام زيد فعمرو وذكري وهو عطف مفصل
على مجمل نحو قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وذكر الزركشي
هذين المثالين في التعقيب وقال الفاء ترد عاطفة وسببية وجوابا
وزائدة الاول العاطفة ومعناها التعقيب نحو قام زيد فعمرو اي
قيامه بعده بلا مهلة والتعقيب في كل شيء بحسبه نحو فازلهما الشيطان
عنها فاخرجهما مما كانا فيه انتهى والترتيب الظاهر عندي نحو توضأ فغسل
وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه معنى قوله والتعقيب في كل شيء
بحسبه الا ترى انه يقال فلان تزوج فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة
الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم
في البصرة ولا بينهما قال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء
فتصبح الارض مخضرة وقيل هذه الفاء في الاية بمعنى السببية وقيل
بمعنى ثم وجعل منه ابن مالك وقيل معطوف على محذوف تقديره
ابتناه فطال النبت فتصبح الاية وباقي التفصيل في كتب النحو قوله
ولا بتاخير بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا
مهلة لكن هذا اشكل في قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم
ما بينهما من المهلة وجوابه ان الفاء توجب الترتيب والتعقيب
بلا تراخ بحسبه قال الشيخ الامام عبد القاهر في دلائل الاعجاز
في الفصل والوصل ان الفاء توجب الترتيب من غير تراخ وثم
توجبه مع تراخ واو تردد الفعل بين الشيئين وتجعله لاحدهما

لابعينه فاذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة فاذا قلت
اعطاني فشكرته ظهر بالفاء ان الشكر كان معقبا على العطاء ومسببا
عنه واذا قلت خرجت ثم خرج زيد افادت ثم ان خروجه كان بعد
خروجك وان مهلة وقعت بينهما واذا قلت يعطيك او يكسرك
دلت او على انه يفعل واحدا منهما لابعينه وليس للواو معنى سوى
الاشتراك في الحكم الذي يقتضيه الاعراب الذي يتبعت فيه الثاني
الاول انتهى وياتي التفصيل فيه لكن المص انما قيد بالفاء الجزائية في بيان
التعقيب بلا مهلة لان الجزاء مرتب على الشرط لا محالة لان من حق
الاجزية ان يتعقب وجودها وجود الشرط بلا مهلة ولا زمان غالبا
قال فخر الاسلام فاما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف
يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي
وضع له انتهى ينبغي كونه للوصل بصفة التعقيب موجب الفاء الذي
وضع له وهذا يخالف ما نقله المص عن الشيخ عبد القاهر ان اصل الفاء
للاتباع والعطف فرعه ووجه ما قاله الشيخ انك اذا قلت ضربت
زيدا فعمرا كيف اتبعت عمرا زيدا مع العطف على الاول وقد يجي للاتباع
بدون العطف كما في قوله ان تاتني فانا اكرمك فثبت ان اصله
الاتباع كذا ذكر عبد القاهر وانما قال فخر الاسلام ان المعطوف بالفاء
يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف انتهى ينبغي ان المعطوف
يتراخى عن المعطوف عليه بزمان قليل لا يمكن دركه وهذا القدر من
الزمان من ضرورة التعقيب وهذا احتراز عن كون المعطوف مقارنا
للمعطوف عليه كما في كلمة مع لانه توجب المقارنة دون التراخي بزمان لطيف

والفاء توجب التراخي بزمان لطيف اقول لا فرق بين قول النحاة وقول
فخر الاسلام في المعنى لكن تعبير التراخي بزمان لطيف يخالف قولهما
لكن لاحتراز المقارنة وجه وجيه قوله وتدخل حكم العلة اي تدخل الفاء
الى حكم العلة وهو المعلول وهو المسبب كما تدخل الجزاء فان الجزاء مسبب
عن الشرط وكذا في العطف نحو اعطاني فشكرته كما سبق يعني تستعمل
الوب الفاء في احكام العلل كما استعملها في الجزاء والفاء في الحقيقة
جواب شرط محذوف كما في قوله جاء الشتاء فتاهب اي اذا كان
كذلك فتاهب وقد يكون حكم العلة اي معلول العلة عين العلة
في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه واطعمه فاشبعه
قال في التلويح فان قلت لاشك ان العلية والمعلولية في وجود
السقي والارواء لا في مفهومهما والعلة يجب ان يكون مغايرة
للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت
تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد فالسقي
يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل
الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح سقاه فما ارواه اقول لا تسامح
في ذلك لان قوله سقاه فارواه واطعمه فاشبعه اي ارواه السقي
واشبعه الاطعام لان الوصل بصيغة التعقيب فلو كان الارواء
والاشباع بغير هذا السقي وهذا الاطعام لم يكن للعطف بالفاء
فائدة لانه لم يكن متصلا وقد اوصله به فثبت ان الارواء والاشباع
حكم هذا السقي وهذا الاطعام وليس المراد منهما مطلقهما كما ظن
بل مقدارا يكفي للاشباع والارواء حتى لو قيدا به لم يفسد العبارة

كلكت فتوسط وقرب فاوجع والترتيب مفهوم عقلي والتقدم الواجب
لعلة ذاتي فلا تقدم في الوجود لكن في الترتيب العقلي العلة مقدمة على المعلول
كحركة الاصبع والخاتم كذا في الشروح وفصول البدايع ويقال لمثل هذه الحركة
التوليد حاصل السوال ان الفاء للتعقيب وهو يوجب الترتيب
والتراخي بزمان لطيف والحكم يقارن العلة فلا يصح الفاء وجوابه ان العلة
مقدمة على الحكم رتبة فيكون الحكم متاخرا فلهذا دخل الفاء فيه ومن هذا
القبيل اى كون المعلول غير العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها قوله
عليه السلام لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
لان اشتراء الولد والده غير الاعتاق في الوجود لان الاشتراء وهو
العلة عين الاعتاق في الوجود وهو المعلول لكن مفهوم الاشتراء
غير مفهوم الاعتاق فدل دخول الفاء على ان كونه معتقا حكم للشراء بواسطة
الملك لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وفي وجه تخصيص مجازاة
الولد الوالد بالاعتاق تفصيل في الشروح فارجع ثم اعلم ان دخل
يتعدى الى المفعول قال الجوهري يقال دخلت البيت والصحيح فيه انك
تريد دخلت الى البيت وحذفت حرف الجر فانتصب انتصاب المفعول
انتهى اقول قوله والصحيح رد قول الجرمي هو من الافعال ما يتعدى بحرف الجر
وبغير حرف الجر انتهى واختيار قول سيبويه في كتابه في باب ما يجري منه
مجرورا كما كان منصوبا قال ابو عمرو الجرمي دخلت البيت لم يحذف منه
حرف الجر ومن الافعال ما يتعدى بحرف جر وبغير حرف جر نحو جئتك وجئت
اليك قال غلط في هذا سيبويه انتهى اقول قوله في كتابه قال غلط في هذا سيبويه
رد قول الجرمي وبهذا ظهر وجه قوله والصحيح لكن يرد على الجوهري انه قال

في باب الشين وفصل اللام ومن الافعال ما يتعدى الى مفعول واحد
بحرف جر وبغير حرف جر نحو اشتقتك واشتقت اليك فيكون بين قوليه
نوع تناقض ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ان هذا اشارة الى مذهب
الجرمي وقوله والصحيح اشارة الى المذهب المختار عنده وهو مذهب
سيبويه قال ابن يعيش فاما دخلت البيت فقد اختلف العلماء فيه
هل هو من قبيل ما يتعدى الى مفعول واحد او من اللازم وسبب الخلاف
استعماله تارة بحرف الجر وتارة بغيره نحو دخلت الى البيت ودخلت
البيت والصواب عندي انه من قبيل الافعال اللازمة وانما يتعدى
بحرف الجر نحو دخلت الى البيت وحذف منه حرف الجر توسعا لكثرة
الاستعمال والذي يدل على ذلك ان مصدره ياتي على فعول نحو الدخول
وفعول في الغالب انما ياتي من اللازم نحو القعود والجلوس وان مثله
وخلافه غير متعد فدخلت مثل غرت فكما ان غرت غير متعد فكذلك
دخلت وخلافه خرجت وهو لازم ايضا فلا تجد فعلا متعديا الا وخلافه
ومضاده كذلك الا ترى ان تحرك لازم وضده سكن وهو كذلك
واسود وابيض كذلك وخرج ضده دخل وخرج غير متعد فكذلك دخل
ومثل دخلت البيت ذهبت الشام امرهما واحد لا يقاس عليهما
غيرهما لقلة ما جاء ذلك انتهى اقول هذا القول يؤيد ما قاله الجوهري وكلام
سيبويه لكن دليله قاصر عن المطلوب لان قوله ان مصدره ياتي على فعول
وفعول في الغالب ياتي من اللازم خاص والمدعى عام واما ما نقله ابو حيان
في البحر عن سيبويه فمناقض لمذهب سيبويه انه قال في البحر مذهب سيبويه
في دخل انه يتعدى الى المختص من ظرف المكان بغير واسطة في فاذا كان الظرف

مجازا بالتعدي بفي نحو دخلت في غمار الناس ودخلت في الامر المشكل و
مذهب الاخفش والجرمي ان مثل دخلت البيت مفعول به لا ظرف مكان
انتهى فتامل وانما اطنبنا هذا البحث لكونه مبحثا لطيفا وذكرناه وان لم
يساعده المقام لكونه مفيدا للطالبين قوله لترتبه عليها يعني ان الاصل
عند العرب ان يدخل الفاء حكم العلة لترتب الحكم على العلة كما يقال جاء
الشتاء فتأهّب اي فتهيأ الاسباب للشتاء من الحطب والفحم
والثياب المحيطة بالقطن والخز وغير ذلك من الذخيرة المناسبة
للشتاء لان الحكم اعني التهيؤ مرتب على العلة وهي مجيء الشتاء فان مجيء
الشتاء علة للتهيؤ فدخل الفاء في حكم العلة لترتبه عليها بلا فصل رتبة او زمانا
على الاختلاف كما يدخل الفاء في الجزاء لانه مرتب على الشرط قوله فقوله
فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق
الى الفاء قد لكنه اراد اذا كان وجوه العطف انقسمت على حروف العطف
وان كل حرف مختص لمعنى في اصل الوضع فلا بد ان يكون الفاء مختصا
بمعنى موضوعة له حقيقة وهو التعقيب لكون الفاء للتعقيب قال
اصحابنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه
قبول للبيع واعتاق له يعني ان الآخر يكون مشتريا قابلا للبيع ثم معتقا
للعبد لانه رتب الحرية على الايجاب بحرف الفاء والفاء للتعقيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد القبول فيثبت القبول ضرورة بطريق
الاقتضاء فصار تقدير الكلام قبلت البيع فهو حر قوله بخلاف قوله هو حر
او وهو حر الى يعني قال اصحابنا فيمن قال لآخر بعت هذا العبد بكذا فقال
الآخر هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع ولا اعتاقا لعدم ما يوجب الترتيب

والتعقيب قوله فيبقى محتملا لرد الايجاب اي فيبقى الكلام وهو حر او وهو حر
بلا واو او مع الواو ثم الكلام يحتمل ان يكون ردا للايجاب بان يكون
اخبارا عن الحرية السابقة الثابتة قبل قوله بعت منك هذا العبد بكذا
قوله ولقبول البيع اي ومحتملا لقبول الايجاب يعني الكلام يحتمل ان
يكون ردا للايجاب ويحتمل ان يكون قبولا للايجاب فالقبول لا يثبت
بالشك وهو الاحتمالات قوله وقد تدخل الفاء العلل اذا دامت
تلك العلل الى اي وقد تدخل الفاء على العلل كما دخل على الاحكام اذا كانت
تلك العلل مما تدوم فتصير بمعنى المتراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث
والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده ايضا حاصلا ان الاصل
في الفاء ان تدخل على احكام لان حكم الشيء يعقب ذلك الشيء فيكون
متراخيا فصلح ان يدخل الفاء التعقيبية عليه اما الدخول على العلل فعلى
خلاف الاصل لكن العلل اذا كان لها دوام والدوام فيما يستدام له
حكم الابتداء كان وجود العلة في الزمان الثاني متراخيا عن وجودها
في الزمان الاول فيدخل الفاء بهذا الاعتبار كما يقال للمظلوم او المحبوس
عند ظهور آثار النجاة والخلاص عن النوع ابشر فقد اتاك الغوث فالغوث
علة الابشار وانما دخل الفاء على الغوث لان له دواما بعد الابشار
في الزمان الاول وانما اختار المص هذا التوجيه الذي ذكره القوم ولم
يلتفت الى ما تكلف به صاحب التوضيح ان الفاء انما تدخل على العلل
لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير
العلة معلولا فلهذا انه تدخل على العلة باعتبار انها معلول وغير ذلك قوله تعالى
وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن

ذاهبة فدعه فدولته ذاهبة ونظيره كثير انتهى وذلك ان المعلول الذي
هو الحكم السابق على الفاء كالاستبشار مثلا علة غائية للعلة التي دخل عليها
الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا وانما فيكون تلك العلة
التي دخل عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان
ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون
خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا له في مثل
اعبد ربك فان العبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك
وانما هو علة غائية للاخبار بذلك كذا في التلويح قوله ويسمى هذا فاء التعليل
لانها بمعنى لام اي العلماء سموا هذه الفاء اذا دخل على العلل فاء التعليل
لانها بمعنى لام التعليل قوله نفى قوله ان اد الي الفا فانت حر يعتق حالا
الفا فهذا لانه يعني اذا كان الفاء الداخلة على العلل مما يدوم بمعنى المتراخي
ففي قوله ان اد الي الفا فانت حر يعتق للحال وان لم يؤد حاصله قال
علماؤنا في الماذون فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر يعتق حالا
وان لم يؤد قوله لان معناه اد الي الفا لانك حر يعني اذا كان الفاء
الداخل على العلة للتعليل فيعتق للحال لانه صار تقدير الكلام اد الي الفا
لانك عتيق ولان العتق والحرية دايم فاشبه التراخي وكانه قال
انت حر دايم فكان متراخيا من حيث الدوام فيصح دخول الفاء عليه
قوله وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت
الي فانت حر اه اقول هذا جواب سوال مقدر تقديره ان يقال لم لم
يحمل قوله اد الي الفا بمعنى التعليق وهو ان اديت الي الفا فانت حر باضمار
الشرط كما في صورة الواو فاجاب بقوله لان الاضمار خلاف الاصل

والكلام

والكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضروري في الاصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة قوله فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
لان موجب الفاء الترتيب والتعقيب والعلة سابقة على الحكم قوله
قلنا فيما ذهبنا اليه هذا السوال والجواب لصاحب الكشف بعبارته
قوله وفيه بحث اي في هذا الجواب بحث قوله الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء
من كل وجه الا ان في الاضمار عملا بحقيقة الفاء من كل وجه لان الفاء
للترتيب والتعقيب فاذا قدر الشرط يكون الفاء الداخلة على الجزاء
مترتبا على الشرط ومتعقبا عليه لان من حق الاجزية ان يتعقب وجودها
وجود الشرط بلا مهلة ولا زمان فيكون بمعنى الفاء مراعيا من كل وجه
وفيما قال صاحب الكشف يكون عملا بحقيقة الفاء من كل وجه نظرا الى
الاستدامة فينبغي ان يكون العمل بحقيقة الفاء من كل وجه اولى منه قوله
فالصواب ان يقال تقدير الشرط اعني قوله ان اديت الي الفا
قوله الناقل الى المستقبل عند التلفظ به اه اي الشرط الناقل من معنى
الماضي الى معنى المستقبل عند التلفظ به يعني من احكام ان انها للاستقبال
وانما تخلص الفعل له وان كان ماضيا كقولك ان اكرمتني اكرمتك ومعناه
ان تكرمني اكرمك وهي عكس لو فانها للماضي وان دخلت على المضارع
اقول فيه بحث لانه يقول العرب ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس
وكذا قوله تعالى ان كان قميصه قد من قبل فصدقت الاية فتامل قوله
لم يعهد مع الماضي اي لم يعهد تقدير الشرط مع الماضي الذي يقع جوابا
للامر يعني لا تقول ايتني اكرمك بتقدير الشرط مع الماضي بل تقول ايتني
اكرمك بتقدير الشرط مع المضارع قوله فعدم تقدير الشرط مع الاسمية

وهي قوله فانت حر قوله وهي ابعد من الماضي اولى اه لان مدلول الجملة الاسمية
ابعد من المستقبل لان مدلول الماضي قريب الى المستقبل لاشتراكهما في
كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان بيانه ان معنى قوله فانت حر لانك حر ولا يمكن
ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل وكذلك تجعل الجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
وانما تجعل لفظا ان ذلك المعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا
كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك تجعل اكرمتك لفظا اكرمك
ولا تقول ائتني اكرمتك في تقدير الشرط بل يجب ان يقال ائتني اكرمك
فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم
بل تقول ائتني اكرمك ايضا فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الجملة
الاسمية بمعنى المستقبل ايضا لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل
ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان
فلما لم تجعل ان المقدرة الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية وهي انت حر
بمعنى المستقبل بطريق الاولى قوله ويستعار الفاء للواو في قوله لفلان علي
درهم فدرهم حتى لزمه درهمان اي تجعل الفاء مستعارا بمعنى الواو لان الفاء
للعطف بصفة التعقيب ولا يمكن رعايته في الاعيان والمعطوف
غير المعطوف عليه ضرورة لان العطف يقتضي التغاير فيكون الثاني غير الاول
فيستعار بعض حروف العطف عن البعض لان استعارة المقيد في المطلق
جائز لكون المقيد داخلا تحت المطلق فكان بينهما اتصال من حيث المعنى
فيجوز ان يستعار عن الواو بهذه المناسبة وقال الشافعي يلزمه درهم لان

معنى

معنى الترتيب لغو فيه فتفصل ضرورة فيحمل على انه جملة مبتدأ وخبر المبتدأ المحذوف
تقديره فهو درهم وذكرت هذه الجملة بعد الجملة الاولى لتحقق الجملة الاولى
وتأكيدها كما قال الشاعر وهو الحطيئة او الرؤبة والشعر لا يستطيعه
من يظلمه يريد ان يعربه فيعجمه اي فهو يعجمه يريد اعجامه بغير اعرابه عجاما لم
قوله فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف اه يعني قلنا جعله
جملة مبتدأ كما قال الشافعي لا يصح لان اضمار المبتدأ وفيه ترك الحقيقة وهي
حقيقة العطف والغاء الفاء من كل وجه فيجعل الفاء مجازا عن الواو
لمشاركتها في نفس العطف والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن
وفيما ذهبنا اليه وان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه
وهو العطف قوله ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب
وهو الدرهم يعني ان الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته
ههنا لان العين لا يكون مرتبا على عين انما الترتيب يكون بين الشيئين
باعتبار الزمان لا باعتبار الاعيان وما يتعلق بالزمان هو الفعل والدرهم
في الذمة في حكم الاعيان فلا يتصور فيها الترتيب يعني كما يقال في قوله
لفلان علي درهم فدرهم هذا الدرهم اول وهذا الثاني بل يقال وجب هذا
اولا وهذا وجب ثانيا والدراهم الثابتة في الذمة في حكم الاعيان فان
لم يكن موجودة في حين الوجوب فلا يتصور الترتيب فيها فيصرف
الترتيب الى الوجوب وهو الفعل فيبقى الفاء على حقيقتها حاصله اذا
قال لفلان علي درهم فدرهم يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول
فيصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب هذا اولا ووجب هذا ثانيا
كما قال لفلان علي درهم ثم درهم وجب درهمان بالاتفاق ويصرف التراخي

الى الوجوب كذا هذا نظيره قوم جلسوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا
ثان وانما يقال جاء هذا اول وجاء هذا ثان فكذا هذا لان العين لا ترتب على العين
وهو من لوازم الفاء بل الترتيب يكون بين الشيئين باعتبار الزمان فيعرف
الترتيب الى الوجوب فرده قوله وثم للتراخي ثم حرف عطف ويقال فيها فم كما
يقال في ثوم فوم وفي جدث جدف يقتضي ثلثة امور التشريك في الحكم
والترتيب والمهلة وفي كل منها خلاف فاما التشريك فزعم الاخفش
والكوفيين انه قد يتخلف وذلك بان تقع زائدة فلا يكون عاطفة وحملوا
على ذلك قوله تعالى وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم وقول زهير اراني
اذا اصبحت اصبحت ذا هوى فثم اذا امسيت امسيت غاديا واما الترتيب
فخالف قوم في اقتضائها اياه تمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل
منها زوجها وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين
ثم سواه ونفخ فيه من روحه ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ثم اتينا موسى الكتاب
وقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده واما
المهلة فزعم الفراء انها قد تتخلف بدليل قولك اعجبني ما صنعت اليوم ثم
ما صنعت امس اعجب واجوبته كلها مذكورة في كتب النحو وقال صاحب الكشاف
تأتي للاستبعاد نحو ثم الذين كفروا بربهم يعدلون او بعدما بين الكفر بعد
خلق السموات والارض وعلى ذلك جرى الزمخشري في مواضع كثيرة من الكشاف
وعقبه ابو حيان بانه لم يذهب اليه احد من النحويين وقال صاحب الكشاف
ايضا تأتي للدلالة على ان الكرة الثانية ابلغ من الاولى نحو قولك اقول لك
ثم اقول لك لا تفعل كذا انتهى ومنه قوله تعالى فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر وقوله تعالى
كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون لترون الجحيم ثم لترونها وغيرها وقال ايضا

وثم للتراخي

ثم

ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا ان في ثم ما فيها من تعظيم منزلة
الرسول صلى الله عليه وسلم واجلال محله والايذان بانه اولى واشرف
ما اوتي خليل الله صلى الله عليه وسلم من الكرامة واجل ما اولي من النعمة اتباع
رسول الله في ملته انتهى وبهذا التقرير يندفع الاعتراض بان ثم قد يخرج عن
الترتيب والمهلة ويصير كالواو لانه انما يتم على انها تقتضي الترتيب الزماني
لزوما واما اذا قلنا ترد لقصد التفاوت لم يحتج الى الترتيب الزماني
وقيل في قوله ثم الذين كفروا للتعجب وقيل بمعنى واو العطف كقوله تعالى
فالينا مرجعهم ثم الله شهيد وقوله ثم ان علينا بيانه والصواب انها على بابها
وتأتي للاستيناف كقوله تعالى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون
قوله وهو ان يكون بين المعطوف مهلة يعني المراد بالتراخي ان يكون بين
المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني
زيد ثم عمرو وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا
جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر او سنة فلا يصح ذلك بالفاء
لان العطف موضوع ثم وان لم يختص بمعنى يتفرد به وهو التراخي لزم
التكرار في الوضع او الاشتراك قوله لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة
في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم الخ يعني اختلف مذهب اصحابنا في ظهور
اثر التراخي فقال ابو حنيفة اثره يظهر في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما سكت
واستأنف لان التراخي بمعنى الانقطاع والانفصال ومطلق التراخي
يدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم
والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم لكان ثابتا من وجه
دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي

في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار
كما لو فصل بالسكوت قوله وعندهما في الحكم لا التكلم اه يعني قال ابو يوسف
ومحمد يظهر اثره في وجود الحكم دون التكلم اي يوجد الحكم في الثاني بعد الاول
اما التكلم فمتصل حقيقة ولو قلنا بانفصال التكلم لا يصح العطف مع الانفصال
كما سكت ثم تكلم بكلام اخر فثبت ان الكلام الثاني متصل لفظا منقطع معنى
قوله فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار نزل الاول ولغا الباقي اعلم ان المسائل ههنا اربع لان تعليق
الطلاق بكلمة ثم لا يخلو اما ان يكون في المدخول بها او في غير المدخول بها وكل
واحد منهما لا يخلو اما ان قدم الشرط فيهما او اخر اما اذا اخر الشرط عن
الاجزية في غير المدخول بها فهي قال للامراة قبل الدخول انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة الاول يقع في الحال ويلغو ما بعده
كانه سكت عن الاول ثم استانف لفظا ومعنى ولم يتوقف اول الكلام
على اخره وان وجد المغير في اخره لعدم شرط التوقف وهو الاتصال
فيقع الاول بلا عدة ويلغو ما بعده لعدم المحل كما اذا سكت عن الاول
وعندهما يتعلق لدخول الدار جميعا في الحال ثم ينزل على الترتيب فيقع
الاول عند وجود الشرط بلا عدة ويلغو ما بعده لعدم المحل اقول لا فرق
بينهم في الصورة الا بالتعليق قوله ولو قدم الشرط تعلق الاول يعني اذا
قدم الشرط على الاجزية في غير المدخول بها بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط بالاتفاق ووقع الثاني
في الحال لبقاء المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه ان
ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق كذا في التوضيح اقول هذا ان بقي الثلث

واحد واما اذا ملكها بعد الثلث ووجد الشرط لا يقع الطلاق قوله
وسكت ثم قال انت طالق اه وفي التوضيح ثم قال وانت طالق انتهى
فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو فيصير كانه
قال انت طالق من غير عاطف كما في المصنف قلت ثم يتضمن معنى
الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو
فقدر بالواو واما وجه عدم التقدير بالواو للمص فلكونه في وقوع الثاني
متفقا عليه ومتعقب عليه قال فخر الاسلام ولو قدم الشرط تعلق الاول
ووقع الثاني في الحال ولغا الثالث كما اذا قال ان دخلت فانت
طالق طالق طالق انتهى وفي الشروح هذه المسئلة على اربعة اوجه
ايضا وهذه الوجوه الاربعة من غير ذكر خلاف فيصلح متعقبا عليه
لابي حنيفة في المسائل المذكورة انتهى قوله فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني
ايضا اه حاصل السؤال ينبغي ان لا يقع الثاني عنده لانه لما كان تاثير
التراخي في الاستيناف بقي قوله ثم طالق بلا مبتدا كانه قال ابتداء ثم
طالق فلا يقع به شيء لعدم اعادة ما يتم به الثاني لانه لا يتوقف الكلام
لاجل الناقصة لانفصالها عنها فلا يثبت به شيء قوله قلنا لما لم يبلغ اه حاصله
الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة كذا في المستصفى
وهذا القدر موجود فيعتبر في الثاني وهو طالق ما تم به الاول فهو انت اما
التعلق بالشرط يحتاج الى الاتصال صورة ومعنى وهذا مفقود ثم في
هذه الصورة الا ترى انه لو قال ان دخلت فانت طالق طالق
طالق لم يتعلق الثاني بالشرط مع انه متصل صورة لانه ليس بمتصل معنى
لعدم وقف الذي يوجب الاتصال وهو الفاء فيقدر في الثاني ما تم به الاول

وهو المبتدأ فتعلق الاول بالشرط في هذه الصورة بالاتفاق ووقع الثاني
في الحال لبقاء المحل ولغا الثالث لعدم المحل فيثبت بمجرد الاتصال بينهما في
الصورة توقف الجملة الاولى وثبوت الشركة بينهما قوله وفي حق الموطوءة
ان اخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال حاصله ان في حق الموطوءة يقع
الطلقتان سواء اخر الشرط او قدم وفي الصورة الاولى والثاني وفي الثانية
الثاني والثالث قوله في الصور كلها يعني عندهما تعلق الكل بالشرط
في الوجوه الاربعة سواء قدم الشرط او اخر وينزلن جميعا على الترتيب
عند وجود الشرط في الموطوءة فيقع الثلاث وفي غيرها فيقع واحدة
فيلغو الباقي لعدم المحل قوله ويستعار ثم للواو مجازا مع كونهما للعطف
قال فخر الاسلام وقد يستعار ثم لمعنى واو العطف مجازا للمجاورة التي
بينهما اي للاتصال بينهما لان الواو لمطلق الجمع وثم للعطف مع التراخي فكان
مقيدا والمقيد داخل تحت المطلق فكان بينهما اتصال من حيث المعنى
فيجوز ان يستعار ثم عن الواو بهذه المناسبة قال الله تعالى ثم الله شهيد
على ما يفعلون اي وقد تعذر العمل بحقيقة كلمة ثم في هذه الاية لان الله
شهيد على فعلهم قبل رجوعهم اليه فثبت انها بمعنى الواو وقال الشاعر ان
من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده فلو لم يحمل ثم على الواو
لتناقض البيت وذكر في الكشاف ان المراد بالشهادة مقتضاها و
نتيجتها وهو العقاب كأنه قال تعالى ثم الله يعاقب على ما يفعلون قال ويجوز
ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيمة حين ينطق جلودهم
والسنتهم وايديهم وارجلهم شهادة عليهم وقال تعالى ثم كان من الذين امنوا
اي وكان من الذين امنوا لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم

الذي

الذي يبتني عليه ساير الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك
الرقبة والاطعام معتبرا قبله كالصلوة قبل الطهارة فوقعنا انه بمعنى الواو
وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو
وقال في هذه الاية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره
وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم انه
هذا لمن كان مؤمنا وكذا قال ابن الحاجب قوله كقوله عليه السلام
من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت اي اقول
المراد باليمين المحلوف عليه وقد يسمى المحلوف عليه يمينا مجازا للتلبسه
بها ومنه الحديث واليمين خلاف اليسار في الاصل وسمي القسم
او الحلف يمينا لانهم كانوا انما يمسحون بايمانهم حالة التحالف وفي المصباح
سمي الحلف يمينا لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على
يمين صاحبه فسمي الحلف يمينا مجازا انتهى وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا
في المغرب قوله وانما حملناه عليه اي انما حملنا ثم في قوله ثم ليأت
على واو العطف قوله عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم
ليكفر يمينه اعلم ان الحديث روي بروايتين احدهما من حلف
على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه وثانيهما
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير قال الش في اذا عجل الكفارة بالمال
قبل الحنث يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
وحمل هذا على الجواز وحمل الاول وهو قوله فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر

على الوجوب وقال ان صاحب الشرع جوز الكفارة قبل الحنث واوجب
بعد الحنث وعلماؤنا قالوا ان صاحب الشرع رتب الكفارة على الحنث
بقوله فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا
على الحقيقة في هذه الرواية لامكان العمل بالحقيقة **قوله** فان ثم في هذه
على حقيقة اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا اي يعني حملنا ثم على معنى
الواو في رواية ثم ليأت لان ثم في رواية ثم ليكفر على حقيقة لان الامر
بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر على حقيقة لان الكفارة واجبة بعد الحنث
بالاتفاق في الرواية **قوله** وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها
الرواية الاولى اي هذا جواب سوال مقدر تقديره اذا كان الحديث
مرويا بروايتين يعمل بهما فيثبت الجواز في الاولى والوجوب في الثانية
واذا تعارضا فلم يعمل بهما فاجاب بقوله وهذه الرواية اي فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر اي هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى
وهي فليكفر يمينه ثم ليأت اي لانها غير مشهورة كذا ذكر في الاسرار والبرهان
والكشف وغيرها حاصله انا لا نسلم انه حديث لانه خبر الواحد يحتمل الكذب
ولا يعارض الصحيح المشهور **قوله** ولو صحت كان ثم بمعنى الواو مجازا اي
اي لو صحت رواية فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير كان ثم فيها محمولا على
الواو مجازا لان العمل بالحقيقة ثم غير ممكن **قوله** لانا لو عملنا بالحقيقة لا يمكن
العمل بحقيقة الامر يعني لو حمل ثم على حقيقة لا يكون الامر بالتكفير في قوله
فليكفر للوجوب اي لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع لان
الكلام انما هو في هذه الرواية في الجواز فقط لا في الوجوب **قوله** فتعين
المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود اقول هذا جواب سوال مقدر

تقديره

٢٠٤

تقديره فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما
قلنا بالعكس فلم رجح ما ذكرتم يعني قد تركت حقيقة ثم فيما ذهب اليه
اصحابنا بجمعه وتركت حقيقة الامر فيما ذهب اليه الشافعي فلاي شيء
رجح ترك حقيقة ثم فاجاب بقوله تحقيقا لما هو المقصود حاصل الجواب
رجحنا كون كلمة ثم مستعارا عن الواو ليحصل المقصود من الامر وهو وجوب
الكفارة اذ المقصود من اليمين البر والكفارة خلف عنه فكان مقصودا
فحملنا هذه الرواية ان صحت على الواو لان العمل بحقيقة غير ممكن لان
الوجوب موجب الامر لان التكفير قبل الحنث غير واجب بالاتفاق
فكان المجاز في ثم متعينا تحقيقا لما هو المقصود وهو الخلف ويمكن ان يقال
بان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم
وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة
وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر
بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وكلاهما خلاف الاصل فكان ما قلناه
احق وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجه اخر وهو انه عليه السلام
علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لا يتعلق
بالخيرية على اصلهم **قوله** وبل للاعراض قبله اعلم ان كلمة بل موضوعة لاثبات
ما بعده وللاعراض عما قبله منفيا كان او مثبتا على سبيل التدارك يقال
جاءني زيد بل عمرو على سبيل تدارك الغلط ومعنى الغلط انك قصدت
ان تخبر عن مجيء عمرو فسبق لسانك فقلت جاءني زيد ثم تبين لك غلطك
فتداركت ذلك الغلط فقلت بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو
يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو

بل للاعراض

كأنك قصدت ان يثبت نفي المجي لزيد ثم استدركت فاثبت نفي المجي لعمرو
وايضا ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجي ثابتا لزيد
ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف
النفي معا كذا قال الشيخ عبد القاهر قوله او جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
لنفيه واثباته الخ قال الزركشي قال النحاة هي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه
فلا يحكم عليه بشيء ويثبت ما بعده وان تقدمها نفي ولو نهيا فهي لتقرير ما قبلها
على حاله وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا تقم زيد بل عمرو ووافق
المبرد على ما ذكرنا غير انه اجاز مع ذلك ان يكون ناقلا مع النفي والنهي الى ما
بعدها وحاصل الخلاف انه اذا وقع قبلها النفي هل تنفي الفعل او توجبه انتهى
قوله واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه يعني اذا دخلت كلمة لا على بل تاكيدا
للنفي الذي تضمنه هذه الكلمة لان صدر الكلام مثبت صورة منفي معنى
لانه قصد اثبات المجي لعمرو فسبق لسانه فاخبر عن مجي زيد ثم تدارك
فقال بل عمرو فهذا نفي للاول واثبات للثاني فاذا دخلت كلمة لا صار
نصا في نفيه اقول فيه بحث لانه انما صح الاضراب عن صدر الكلام بهذه
الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار
بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع
دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته المدخول بها انت طالق
واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لا يمكن الرجوع عما اوقع لانه انشاء
لا يحتمل الرد والرجوع واما اذا امكن الرجوع صار نصا في نفيه الا ترى لو قال
رجل لرجل طلق امرأتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون
الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع الصغير لشمس الائمة

قوله

قوله وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني يعني في بعض الروايات
بل موضوعة للرجوع عن الاول منفيا كان او مثبتا ولاثبات الثاني كذا في
الشروح لكن قال ابن الحاجب في شرح المفصل ابطال الاول واثباته
للثاني ان كان في الاثبات نحو جاءني زيد بل عمرو فهو من باب الغلط
فلا يقع مثله في القرآن ولا في الكلام الفصيح وان كان في النفي نحو ما جاءني
زيد بل عمرو فيجوز ان يكون من باب الغلط فيكون عمرو غير جاء ويجوز ان يكون
مثبتا لعمرو المجي فلا يكون غلطا انتهى قوله فلا يقع في كلام الله تعالى الا حكاية يعني
على رواية الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني لانه ادرك ما وقع اولا
من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الخ وانما قلنا على رواية الرجوع عن الاول
الخ لان الاضراب ان كان بمعنى الانتقال يقع في كلام الله تعالى قال الزركشي
الاضراب اما بمعنى ترك الاول والرجوع عنه بابطاله ويسمى حرف ابتداء
كقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا بل عباد مكرمون اي بل هم عباد مكرمون
وكذا ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق واما بمعنى الانتقال من حديث
الى نحو والخروج من قصة الى قصة من غير الرجوع عن الاول وهي في هذه الحالة
عاطفة كما قال الصفار كقوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة بل
زعمتم ان لن نجعل لكم موعدا وقوله ام يقولون افتراه بل هو الحق من ربك
انتقل من القصة الاولى الى ما هو اهم منها وزعم صاحب البسيط وابن مالك
انها لا تقع في القرآن الا بهذا المعنى وليس كذلك انتهى ملخصا قال ابو حيان
في البحر العطف ببل للاضراب عن الحكم الاول واثباته للثاني على جهة ابطال
الاول او الانتقال فاما في كتاب الله تعالى في الاخبار فلا يكون الا للانتقال
فيستفاد من الجملة الثانية ما لا يستفاد من الاولى انتهى ثم قال ما بعد بل لا يعمل فيما قبلها انتهى

قوله ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون
الانشاء يعني ان الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة انما يصح اذا
كان صدر الكلام محتملا للرد والرجوع نحو جاءني زيد بل عمرو في الاثبات واما
في النفي يحتمل الوجهين كما سبق واما في الانشاء فلا يمكن الرجوع عما وقع
كقول الرجل لامرأته المدخولة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قوله
لان التدارك للكذب ولا الكذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح
الا ترى ان الرجل اذا قال الرجل طلق امرأتي فلانة بل فلانة يملك الوكيل
تطليق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح فكان اقرارا بان
الاول انشاء والثاني مع انه انشاء كذا قوله اضرب زيدا بل عمرا قوله
بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان فانه يلزم درهمان اقول هذا رد قول زفر
وقياسه قال زفر فيمن قال لفلان علي الف انه يلزم ثلثة الاف لان هذه
الكلمة لتدارك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثاني مقامه لكن الرجوع
عن الاول بعد الاقرار باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول
صحيح فيلزمه موجب الاقرارين وهو المالان كما لو قال لامرأته انت
طالق واحدة بل ثنتين وهي مدخول بها تطلق ثلثا بالاجماع لانه انشاء
لا يحتمل الرد والرجوع وكذا في هذا قوله استحسانا اي يلزمه درهمان لا غير
وهو في الاستحسان وفي القياس يلزمه المالان وهما الثلثة كذا في المبسوط
قوله لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي ما اقر به اولا لا بنفي
اصلا لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه
في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية
كمالها بالجملة الاولى وهي المتوهم ينفي المراد نفي الجملة الاولى على سبيل الانفراد واثباتها

على سبيل الانضمام والاجتماع الا ترى ان الالف وهي المتوهم اولا داخلة
في الالفين قوله فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات
في شيء واحد اذ فلو كان التدارك بنفي الدرهم الاول اصلا واثبات
الثانية مقامها لاجتمع النفي والاثبات في الدرهم الاول الداخل في الجملة
الثانية وهذا محال ولا وجود للدرهمين بدون الدرهم فثبت انه تدارك
الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول من حيث
التقدير كانه قال علي درهم لا غير ثم تدارك النفي بقوله بل درهمان يعني غلطت
في نفي الدرهم عنه بل معه درهم اخر قوله كما يقال سني ستون بل سبعون وكما
يقال اكلت لقمة بل لقمتين وكلمت كلمة بل كلمتين وحججت حجة بل حجتين
كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا باكل لقمتين وتكلم الكلمتين
والحجتين وبزيادة عشرة على ستين احترازا عن الغلط وهذا الزام بين
وافحام قوي لاصحابنا على زفر بخلاف الطلاق في قول من قال لامرأته انت
طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق ثلثا بالاجماع لانه انشاء وهو
الاخراج من العدم الى الوجود واذا اوجد الشيء في الواقع لا يمكن تداركه
بان يجعل غير موجود في الواقع لانه غير مالك ابطال الاول فلا يجوز استدراكه
فلزماه حتى لو قال كنت طلقت امرأتي امس واحدة بل ثنتين كان
اقرارا بالثنتين عندنا خلافا لزفر لما قلنا ان تدارك الغلط في الاخبار
ممكن وعلى هذا لو قال علي الفان بل الف وعلى الف جياد بل زيوف
يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد في الاستحسان
لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا ووصفه
فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالان كذا في المبسوط اقول هذا الاستحسان

انما يكون اذا اتفق جنس المال كما ذكر واما اذا اختلف المال بان قال
على الف درهم بل الف دينار يلزمه المالان لانه لا يمكن ان يجعل منه لان
الاول غير داخل في الكلام انتهى قوله ولكن للاستدراك اى لكن بالتخفيف
وضع للاستدراك بعد النفي اعلم ان كلمة لكن بتشديد النون للاستدراك
لكنها من الحروف الناصبة كان وان تدخل بين الجملتين وكلمة لكن
بالتخفيف للاستدراك ولكنها من الحروف العاطفة تدخل بين المفردين
والجملتين يستدرك بها ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك
ما جاءني زيد لكن عمرو بتعقل المخاطب ان عمرا غير جاء ايضا فازال ذلك
الوهم واستدرك المتوهم انه جاء فصار الثابت بلكن اثبات ما بعده
فاما نفي الاول فثبت بحرف النفي بخلاف كلمة بل فان نفي الاول ثابت
بحسب وضع بل قوله بعد النفي ان دخلت المفرد يعني لا يستدرك بلكن
الا بعد النفي وفي المغني ان وليها مفرد فهي عاطفة بشرطين احدهما ان
تسبقها نفي او نهي نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو والشرط الثاني
ان لا تقترن بالواو وقال الفارسي اكثر النحويين وقال قوم لا يستعمل لكن
مع المفرد الا بالواو واختلف في نحو ما قام الا زيد ولكن عمرو على اربعة اقوال
احدها ليونس ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة مفردا على مفرد الثاني
لابن مالك ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح
بجميعها قال والتقدير في ما قام زيد ولكن قام عمرو وكذا في ولكن رسول الله
وخاتم النبيين وعلة ذلك ان الواو لا يعطف مفردا على مفرد مخالف له
في الايجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه
نحو قام زيد ولم يقم عمرو والثالث لابن عصفور ان لكن عاطفة والواو

لكن للاستدراك

زايدة

زايدة غير لازمة انتهى اقول انما قيد المص بقوله بعد النفي للفرق بين لكن
وبل اعلم ان الفرق بينهما من وجهين احدهما ان لكن اخص في كلمة
بل في الاستدراك لان كلمة بل للاستدراك بعد الايجاب نحو قولك
ضربت زيدا بل عمرا او بعد النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو ولا يستدرك
بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت
زيدا لكن عمرا هذا معنى قول المص للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف
المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك
بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ والثاني ان
موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما نفي الاول فليس
من احكامها بل ثبت ذلك بالنفي الموجود صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها
وضعا نفي الاول واثبات الثاني توضيحه ان في قولك ما جاءني زيد لكن
عمرو انتفى مجئ زيد بصريح النفي لا بكلمة لكن فانه لو سكت عن قوله بل عمرو
ولا يثبت النفي بل يثبت الثبوت وهو ضده وهذا التحقيق هو الفرق
بينهما من وجهين قوله ويجب اختلاف طرفيها اى طرفي لكن ان دخلت
الجملة قوله نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ فقوله جاءني زيد
جملة موجبة فقوله عمرو لم يجئ جملة منفية فقد حصل الاختلاف وجاز الاستدراك
بلكن في الايجاب ايضا وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك
ما ضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الشيخ عبد القاهر فتبين بهذا ان قوله
للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون الجملة على الجملة
قوله او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر اى لكن عمرو لم يسافر قوله بشرط
اتساق الكلام الخ يعني ان لكن وضع للاستدراك بشرط اتساق الكلام

والمراد من الاتساق الانتظام والمناسبة وامكان التوفيق بين المتنافيين
فى الظاهر لامتنافيان فى اصل الواجب لان الاختلاف فى السبب
لايمنع التوافق فيه قوله وذلك بطريقين اى ذلك الاتساق يحصل بطريقين
قوله الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام الخ اى يكون بعض الكلام متصلا
ببعض فلا يكون منفصلا ليمكن تعلق النفى بالاثبات قوله والثانى ان يكون
محل الاثبات اى ان يكون محل اثبات الحكم فيه غير محل نفى الحكم عنه ليمكن الجمع بين
النفى والاثبات ولايقع التعارض بين اول الكلام وآخره قوله
فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطأ فى السبب لا الواجب الخ
فان كلام المقر له مع كلام المقر لما توافقا لانهما اتفقا فى اصل الواجب صح الوصل
بلكن وان اختلفا فى السبب وهو القرض لان المقر له نفى تلك الجهة
واثبت جهة اخرى وهى الغصب وما نفى اصل الواجب لانه صدقه فى الاقرار
باصل المال والمقصود فى الاقرار الاحكام لا الاسباب فبقى الكلام
متسقا موافقا فصح الاستدراك حاصله لاتفاوت فى الحكم بين السببين
لان الاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له
فيما اقر به فيلزم المال بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف
عليه بسبب الغصب وشهد الآخر بان الالف عليه بسبب القرض لاتقبل
وان اتفقا فى اصل المال لان المدعى يصير مكذبا احد الشاهدين فى بعض
ما شهد به وذلك يبطل الشهادة واما تكذيب المقر له بالمقر فى بعض ما اقر به فلا
يوجب بطلان الاقرار فافترقا كذا فى الكشف قوله يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
اى يجعل لكن مع ما بعدها كلاما مبتدأ لانه غير متسق قوله كقول المولى لانه
تزوجت بغير اذنى اى لم يذكر القيد بمائة حتى يقع النفى على اصل النفى بمائة انه

لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك
النكاح بعينه بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق
فجعلنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة النكاح
آخر مهره مائتان لكن هذا مخالف لما قال البزدوى انه قال فى نكاح الجامع
فى امة تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن
اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتنى خمسين ان هذا فسخ النكاح وجعل
لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يصلح
للتدارك انتهى اقول وجه كون هذا الكلام غير متسق لان محل النفى
وهو النكاح غير محل الاثبات وهو النكاح فكان متناقضا فلا يمكن
الاستدراك لان النكاح المنعقد بمائة اذا ابطل نفسه لم يبق شئ حتى
ينعقد بمائتين هذا مسلك الفحول فى قول امرء القيس على لاحب لا يهتدى
بمناره وكذا مسلك المفسرين فى قوله تعالى لا يسئلون الناس الحافا
وغيرهما قوله وانما يكون متسقا لو قال اجيزه بمائة الخ اقول هذا عبارة التلويح
ومسلك التوضيح ويؤيد قولهما ما صرح قاضيخان فى شرح الجامع وهو الموافق
لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد
برفع جميع الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته متقيدا
بقيد آخر انتهى حاصله فى صورة القيد نكاح مقيد وابطال الوصف ليس
ابطال الاصل قوله هذا هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول الخ
فيه بحث من وجهين اما اولا فلان اكثر رواية الجامع بقيد المائة اعنى
لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين الخ وثانيا فان شراح البزدوى
ذكروا بقيد المائة حاصل ما ذكروه ما قاله السيد السند فى شرح المفتاح ان اعتبر

دخول النفي على المقيد اولانه اعتبر القيد ثانيا كان القيد واردا على المنفي مقيدا
لنفيه انتهى نحو قوله تعالى لا يسئلون الناس الحافا اي لا سؤال فيكون الحافا
وقد خرج على ازمن باب قول امرئ القيس • على لاحب لا يهتدى بمناره •
لا يريد ان يثبت لهذا الطريق منارا وينفي عنه الاهتداء انما يريد نفي
المنار فتنتفي الهداية به لا نفي وجود الهداية وكذا قول الافوه الاودي •
بمهمه ما لانيس به • حس فما فيه له رسيس • لا يريد ان بهذا
التفوانيا لا حس له انما يريد لا انيس به فيكون حس وكذا قوله
لا تنفعهم شفاعة الشافعين اي لا شافع لهم فتنفعهم شفاعته
حاصله ان القضية السالبة لا يستلزم وجود الموضوع بل كما يصدق
بوجوده يصدق بعدمه فاذا قيل ما جاني قاضي مكة صدقت القضية وان
لم يكن بمكة قاضي **قوله** ولا يلزم العبث في ذكر القيد الخ يعني لو كان
المراد نفي المقيد وهو فعل النكاح لكان ذكر القيد وهو وصف المائة
ضايعا عبثا ولكان زيادة في اللفظ ونقصا في المعنى المراد **قوله** اجاب
بالمنع اي اجاب صاحب الكشف المعترض بالمنع **قوله** بل هو راجع الى الذات
المقيدة اي بل النفي في قوله لا اجيزه بمائة راجع الى فعل النكاح وهو ذات
المقيدة بمائة **قوله** دون مجرد القيد اي ليس براجع الى مجرد القيد بل
نفي القيد باعتبار نفي المقيد لان عدم وجود المقيد يقتضي عدم وجود القيد
بالفروع **قوله** وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اي انما يلزم
ذكر العبث بذكر القيد اذا كان النفي راجعا الى المقيد لو لم يفد ذكر القيد
الاحتراز عن مقيد اخر بغير مائة وهو النكاح الاخر المقيد بقيد ازايد على المائة
فيكون ذكر القيد لغرض او كان يكون المراد نقض نكاح من اثبت ذلك الوصف

فيكون

فيكون هذا الكلام غير متسق مع قيده لان محل النفي هو النكاح غير
محل الاثبات وهو النكاح مكان متناقضا **قوله** مما يشهد به نقل
ائمة العربية الخ اقول هذا مشترك الالزام لان ائمة العربية وعامة
المفسرين صرحوا بارجاع النفي الى القيد في قول امرئ القيس على لاحب
لا يهتدى بمناره وقالوا لا يريد ان يثبت لهذا الطريق منارا وينفي
عنه الاهتداء انما يريد نفي المنار فتنتفي الهداية به اي لا منار لهذا الطريق
فيهتدى به وقالوا في قول الافوه الاودي • بمهمه ما لانيس به • حس
فما فيه له رسيس • لا يريد ان بهذا التفوانيا لا حس له انما يريد
لا انيس به فيكون له حس كما سبق **قوله** بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على
الاطلاق الخ والا لكان ذكر القيد ضايعا اقول هذا حجة للمجيب الا ترى
ان القضية السالبة المشتملة على مقيد نحو جاءني رجل شاعر يحتمل ان
يكون نفي المسند باعتبار القيد فيقتضي المفهوم في المثال المذكور وجود
رجل ما غير شاعر وهذا هو احتمال راجح متبادر فيدل على ثبوت مجي الاصل
وهو الرجل مطلقا لا الرجل المقيد بشاعر بل هو غير شاعر فثبت ان
النكاح المقيد بقيد المائة غير النكاح المقيد بقيد الزيادة فيكون غير متسق
فيكون حجة للمجيب **قوله** بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا
بقيد اخر اقول فيه بحث من وجهين احدهما ان لفظ ربما يقتضي ان يكون
التعليل قاصرا عن المعلل لان المدعى عام والدليل خاص فتامل وثانيهما ان
دلالته على ثبوت اصل النكاح مقيدا بقيد اخر لا تقتضي ان يكون المقيد
هو النكاح المذكور بقيد المائة بعينه بل غيره كما سبق فلا يكون متسقا
مع ذكر القيد فهو عين جواب المجيب **قوله** اذا افاد الاحتراز عن مقيد اخر

لم يكن الفعل المنفي غير المثبت الخ اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر دخول النفي اولا
على المقيد ثم اعتبر القيد ثانيا واردا على المنفي مقيدا لنفيه افاد الاحتراز
عن مقيد اخر فيكون الفعل المنفي وهو النكاح في قول لا اجيز النكاح بمائة عين
المثبت في قوله لكن اجيزه بمائتين بقطع النظر عن القيد لان معنى النكاح
في المنفي هو المعنى في الاثبات بعينه لان لفظ النكاح منفيا كان او
مثبتا وضع لمعنى واحد فيكون نفي فعل النكاح اثباته بعينه وليس هذا
من قبيل الشيء فيه معنى الشيء حتى فرق بينهما كما قال الشيخ عبد القاهر في دلائل
الاعجاز فرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وبين ان يكون
الشيء الشيء على الاطلاق فتبين ذلك انهما لا يكونان سواء انتهى وانت
خبير ان النكاح المنفي ليس معنى ان يكون في الشيء معنى الشيء بل عينه
فتأمل **قوله** فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله
لا اجيزه الخ اقول الاعتراض على هذا الوجه مشهور بين القوم وان
كان الاعتراض بقوله بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد اخر الخ يكون
اعتراضا على قول محمد في الجامع لا على تأويل صاحب الكشف فتأمل **قوله**
والاحد ما فوقه اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد تقول
احد واثنان واحد عشر واحدى عشرة يعني ان الاحد قد يكون
اسما للعدد مخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو لان
اصله وحد بفتحتين وكسر الحاء نعته وتقع على الذكر والانثى وتقع مراد فالواحد
في موضعين سماعا احدهما وصف اسم الباري تعالى فيقال هو الواحد
وهو الاحد لاختصاصه بالاحدية فلا يشركه فيها غيره ولهذا لا ينعت
غير الله تعالى فلا يقال رجل احد ولا درهم احد ونحو ذلك والموضع الثاني

او لا احد ما فوقه

اسماء العدد للتغلبة وكثرة الاستعمال فيقال احد وعشرون وواحد
وعشرون وفي غير هذين يقع الفرق بينهما في الاستعمال بان الاحد
لنفي ما يذكر معه فلا يستعمل الا في الجحد لما فيه من العموم وتأنيثه لا يكون
الا بالالف لكن لا يقال احدى الا مع غيرها نحو احدى عشرة وغيرها
وجمعه احاد مثل سبب واسباب وقال ثعلب وليس للاحد جمع واما
الاحاد فيحتمل ان يكون جمع الواحد مثل شاهد واشهاد وقد يقع
اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى
والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل الا في ذوي
العقول وقيل ان الاحد يكون بمعنى شيء وهو موضوع للعموم فيستعمل
لغير العاقل ايضا نحو ما في الدار من احد اي من شيء عاقلا كان او
غير عاقل ثم يستثنى فيقال الا حمارا ونحوه فيكون الاستثناء متصلا
وصرح بعضهم باطلاق احد على غير العاقل لانه بمعنى شيء وفي التلويح قال
ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكر ائمة اللغة انتهى وقال في المطول
انه لا يستعمل في الايجاب الا مع كل وقال السيد السند لا يستعمل في
الاثبات اصلا اقول ما ذكره في التلويح موافق لكلام ائمة اللغة وما ذكره
في المطول مذهب اخر ذكره رعاية للمذهبين او ترك الاستثناء اعتمادا
على الشهرة او على ما ذكره ثمه او يكون المراد لا يستعمل في الايجاب منفردا
فلا يحتاج الى الاستثناء وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان
احد لا يقع الا في النفي نحو قولك ما احد الا وهو وما يجري مجرى النفي
من النهي والاستفهام وان من المزيدة في ما من اله الا الله كذلك
لا يكون الا في النفي انتهى وفي الجوهري وتقول لا احد في الدار ولا تقول

فيها احد ويستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث قال تعالى لستن كاحد
من النساء وقال فما منكم من احد عنه حاجزين انتهى ملخصا وفي الكشف
وتقول ما كان فيها احد خير منك وما كان احد مثلك فيها وليس
احد فيه خير منك فكلما قدمته كان احسن والتقديم والتاخير والالغاء
والاستقرار عربي جيد كثير قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد انتهى ملخصا
اقول هذا مخالف لما قال صاحب الجمل ما كان احد مثلك
ولم يجز مثلك احد الا ان الخبر هو المقصود بالنفي فاذا قال
ما كان مثلك فقد نفى مماثلة كل احد له واذا قال ما كان
مثلك احد اوجب ان يكون المنفي احديته والاثنانية
فيصير المعنى ما مثلك انسانا ويكون المماثل له
مثبتا وانما نفى الانسانية عنه
والمثل مثبت فالتفصيل
تم امالي ابن
الحاجب